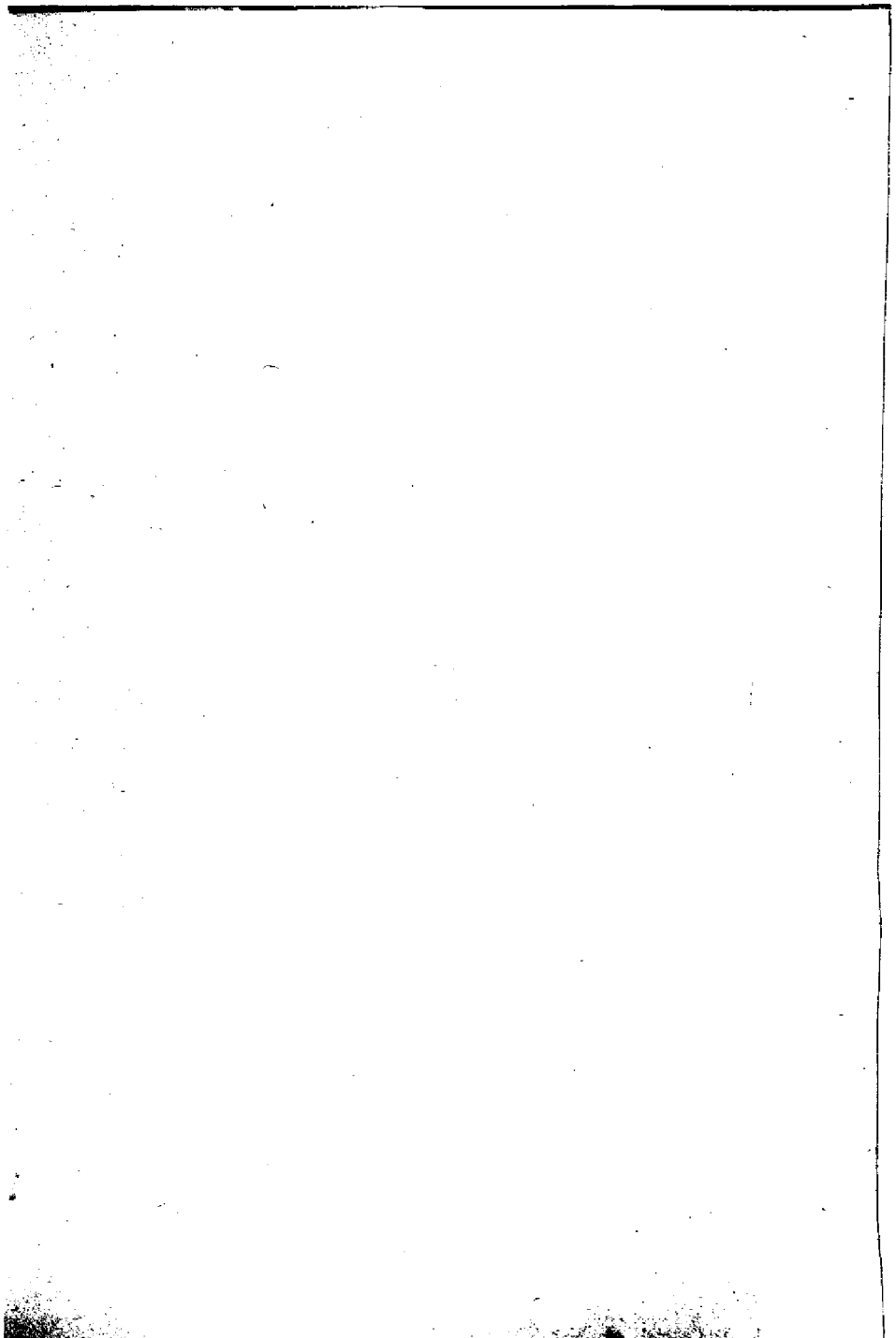
TEORIA Y PRACTICA DEL MANDALA



GIUSEPPE TUCCI

TEORIA Y PRACTICA DEL MANDALA

Con especial referencia a la moderna psicología profunda

EDITORIAL DEDALO
BUENOS AIRES

Título del original italiano
TEORIA E PRATICA
DEL MANDALA
Casa Editrice ASTROLABIO - ROMA

Traducción de
LEONOR CALVERA

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
© by EDITORIAL DEDALO — Maza 177 — Buenos Aires
Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

PREFACIO

Algunos quizás encuentren este libro de una extensión demasiado modesta, pero no veo qué más podría haber dicho sobre los mandala indo-tibetanos y su significado. Me he propuesto reconstruir, en esquemas esenciales, la teoría y la práctica de estos psicocosmogramas —que, al revelarle al neófito el arcano juego de las fuerzas que operan en el universo y en nosotros mismos, debieran enseñarle la vía de la reconstrucción de la conciencia: pero, como es mi costumbre, no me detengo demasiado sobre los pormenores, que hubieran conducido a complicaciones inútiles, ansiando más bien dar un resumen claro de las intuiciones y las ideas en las que germina la gnosis mandálica. En ella encuéntranse analogías importantes con formulaciones paralelas expresadas en corrientes de pensamiento de otros países y otras épocas: muchas veces directamente anticipaciones de teorías modernas y más orgánicas: pero no podía ser de otro modo, tratándose de arquetipos naturales en el alma humana y que, por tanto, puntualmente reaparecen —con aspecto análogo bajo diversos cielos y en tiempos diversos— siempre que el hombre busca recomponer esa uni-

dad, que ya ha roto o amenaza hacerlo el predominio de una u otra característica de su personalidad. No ignoro las investigaciones del psicoanálisis —y, en particular, la profundidad introspectiva de Jung— que, a mi parecer, están destinadas a dejar una huella duradera en nuestro pensamiento; no obstante, he querido hablar de este modo de los mandala para que cuanto yo dijera no traicionara las opiniones de los maestros indios. En otras palabras, he estado muy atento a no dar a las palabras que ellos expresan un ropaje que volviera incomprensibles las ideas a quien las formuló: nacidas en la India, habiendo penetrado luego en el Tibet también, esas teorías se expresan por símbolos, alegorías, connotaciones que tienen casi el color del mundo espiritual donde germinaron. Antes bien, he querido, en la medida que pude, poner a disposición de los estudiosos de los problemas del alma un nuevo documento claro y exacto de ciertas posiciones, que en la originalidad de su formulación parten, sin embargo, de las ansias necesarias e intrínsecas del espíritu humano.

No se me reproche haber sido demasiado objetivo de haber seguido fielmente a los maestros de la India y el Tibet; he querido dejar hablar a los indios con su mismo lenguaje; por mi parte, he dado lo que sirviera para poner un poco de orden en las ideas que a menudo venían expuestas en forma oscura, complicada, no infrecuentemente contradictoria, y a desentrañar el sentido oculto tras los símbolos con los que se cubren, símbolos bien planeados pero arduos, de los que a menudo se ignora hoy el

significado, aun entre los mismos adeptos, por lo cual quedan dudas e inseguridades, como libros escritos en una lengua cuya clave ya no se conoce, pero que, de saber leerlos, dijeran todos la misma cosa: esa misma ansia que atormentaba al vate upanishádico: *"Tamaso ma jyotir gamaya"* (hazme pasar de las tinieblas a la luz).

GIUSEPPE TUCCI

Capítulo I

BASES DOCTRINALES DEL MANDALA

La historia de la religión hindú puede definirse como un fatigoso intento para conquistar la autoconciencia; y esto que se dice de la religión debe repetirse, naturalmente, de la filosofía, como es previsible en un país donde religión y filosofía están fundidas en la unidad de una visión *(darçana)* que sirve a una experiencia *(sadhana)*. En India el intelecto nunca ha sido tan predominante como para que se superpusiera a la facultad del alma, y se separase de modo tal que provocara una peligrosa escisión entre sí mismo y la psiquis, que es la enfermedad de que sufre el occidente. En efecto, el occidente, ya para designar este malestar interno suyo, ya porque sea posible un tipo de hombre reducido a puro intelecto, ha acuñado una palabra nueva, insólita en la historia del pensamiento humano: la palabra "intelectual".

El puro intelecto, separado del alma, es la muerte del hombre. El intelecto, al presuponer demasiado de sí y aislarse en una complacencia orgullosa, en vez de ennoblecer al hombre lo humilla y lo des-

personaliza: mata aquella participación amorosa en la vida de las cosas y de las criaturas de que es capaz el alma con sus emociones e intuiciones; el intelecto por sí solo es cosa muerta y asesina: principio de desintegración. En India, por el contrario, el intelecto nunca se ha disociado del alma, de manera que el mundo del subconsciente nunca fue negado y rechazado, sino cuidado y transfigurado en un proceso armonioso dirigido a reconquistar la autoconciencia: conciencia de un yo que no es, naturalmente, el yo singular, sino el Ego, la conciencia cósmica de la que deriva todo y a la que todo vuelve: conciencia pura, no turbada por ningún pensamiento concreto, pero supuesto, no obstante, de los pensamientos concretos que constituyen la realidad psíquica del individuo viviente. La psiquis individual no existiría sin aquella conciencia. Por otro lado, el desarrollarse de la psiquis debe ser detenido, cuando se quiere readquirir, después de la experiencia de vida, la posesión de aquella conciencia.

El Vedanta —la especulación que procede de los Upanishads— la llamó Brahman y encontró en nosotros la misteriosa presencia como atman, yo secreto, pura inteligencia, principio primero, única realidad en el océano de lo que deviene.

Las escuelas Shivaítas la llamaron Shiva o Para samvit, conocimiento supremo que se vierte y esparce en todo lo que es, por lo cual, a diferencia del Vedanta monístico, sostienen que el mundo no es real, sino el desplegarse de Dios, su vestimenta. El error consiste en atribuir existencia real, objetiva, autónoma a lo que aparece como yo o cosa: el yo

y las cosas son ondas que, suscitadas por necesidad divina y alimentadas por nuestro error, surgen y rotan sobre la superficie primordialmente inmóvil de aquella conciencia.

El Budismo primitivo había postulado la existencia de dos planos entre los cuales no existe ninguna comunicación, dos mundos absolutamente diversos: por un lado el mundo samsárico, el nuestro, en el que obra el karma y donde continuamente se muere y renace; por otro lado, el plano nirvánico, realizado con un salto cualitativo cuando el karma y su fuerza han sido detenidos y suprimidos.

En el plano samsárico el complejo psicofísico del hombre es arrastrado de modo incesante. El principio consciente, que es luego la razón de la responsabilidad moral, puesto que, inspirando mi obra, forma mi propia personalidad, se proyecta, en el momento de la muerte, en una nueva existencia y así la predetermina, en virtud de la experiencia kármica que reúne en sí y que es la causa de aquel carácter y de aquella fuerza proyectiva; pero es una predeterminación variada, de singulares condiciones, en la que se salva íntegramente la libertad del individuo y que al realizarse se agota.

Así sucede que, al sufrir mi pasado, quedo siempre libre artífice de mi mañana. Repetidamente la vida se desenvuelve enlazada como los anillos de una cadena hasta que el conocimiento y la experiencia internamente vivida de que el universo es solamente devenir y fluir detienen el curso samsárico. En ese instante ocurre, como decía, el salto en el nirvana, que es no-karma *(asamskrta)*. El Budismo

antiguo probablemente no dice más. Esta tesis, en su esquemática concisión, no podía acordarse con el ontologismo que siempre predominó en la investigación india y que terminó por dominar hasta el Budismo. En efecto, el plano nirvánico fue por mucho tiempo definido en términos ontológicos y concebido como un absoluto: esto es, el supuesto de todas las apariencias fenoménicas, las que, al tener en él su origen y su justificación, improvisan deslizarse por la superficie del mar de la existencia para desaparecer presurosas, quemadas por el fuego de la gnosis. Era un punto de arribo que se alcanzaba por grados diversos: ora se afirma que samsara y nirvana contrapuestos así son equivalentes en cuanto participan del mismo carácter, porque ambos, privados igualmente de esencia, dejan al indefinible ente como única realidad; ora se define este ente en términos positivos como conciencia pura sin objeto ni sujeto. Pero el mundo de las apariencias, o, como dicen los budistas, de la dualidad, encuentra exactamente allí su razón de ser; por tanto, aunque esta dualidad no sea real, no puede decirse que no exista como existencia relativa. Pero desde el punto de vista del absoluto no tiene, naturalmente, ninguna consistencia, es un milagro: tal opinión es la de los Vijñanavadinos. "La conciencia relativa —dice Asanga— que crea las imágenes irreales existe, pero la dualidad, es decir, la percepción y el objeto percibido, no existen en ella en un sentido absoluto, es decir, como realmente existentes. En ella está el absoluto como no existencia de dualidad, pero esta dualidad, a su vez, es un absoluto."

Los budistas dieron diversos nombres a esta conciencia cósmica: matriz de todos los Buda *(Tathagatagarbha)*, identidad absoluta *(Tathata)*, fondo de todas las cosas *(Dharmadhatu)*, esencia *(Dharmata)*; pero algunas escuelas, como la de Vijñanavadin, la llamaron *Alayavijñana*, conciencia-depósito, es decir, la titularon realidad psicológica, psiquis colectiva, en la que se depositan las experiencias singulares para luego reaparecer en el flujo individual. Ningún estado o pensamiento se pierde, sino que se deposita en aquella psiquis universal, que, por tanto, implícitamente, no es una entidad inmóvil, sino una experiencia en continuo enriquecimiento; en ella el pasado vive junto con el presente, terreno fecundo e inagotable sobre el que crece la planta del individuo, ya que, al morir, deja caer allí las semillas que perpetúan el viaje de la vida. Fue una intuición que el Budismo llevó a su más completa formulación, pero que no encontró correspondencia en otros sistemas. La escuela Shivaíta del Kashmir, por citar tan sólo una, sostiene también que la experiencia kármica no se pierde nunca hasta tanto las criaturas no refluyan a la conciencia absoluta identificada con Shiva, por lo que, aun cuando los mundos en el fin de las edades se destruyan en el fuego cósmico, esa fuerza kármica, suma de las experiencias singulares, obraría como impulso para la creación de un nuevo universo. Éste, pues, no se inicia de la nada, sino que se conforma de acuerdo a las predisposiciones sobrevivientes a aquella destrucción, de manera que comienza donde aquel mundo

había terminado, de él hereda todos los caracteres y las posibilidades.

Son dos, entonces, las posiciones elegidas por el pensamiento indio: por un lado una concepción metafísica que postula una realidad inmutable y eterna a la que se contrapone el flujo irreal de las apariencias siempre en devenir; por otro lado una construcción, digamos, psicológica del mundo que reduce todo a pensamiento y a relaciones de pensamiento, pero no obstante éstos son posibles, si bien efímeros, en tanto existe una fuerza universal y colectiva que los suscita y los conserva. Esta conciencia absoluta, matriz de todo lo que deviene, este ser conciencial, supuesto de todo pensamiento, siempre fue imaginado como luz: la experiencia que nosotros tenemos de esto, es como un resplandor interno que fulgura delante de nuestros ojos cuando la concentración nos arranca del fascinante reclamo de las apariencias externas —al que ceden los sentidos— y nos lleva a mirar dentro de nosotros. Es una luz incolora, deslumbrante. En los Upanishads es el *atman*, que consiste en una luz interior *(antarjyotirmaya)*, es aquella luz con la que el vate deseaba fusionarse: "de lo irreal condúceme a lo real, de las tinieblas condúceme a la luz" (*Brhadar*, –Up, I, III, 28).

El Budismo define al pensamiento por naturaleza luminoso *(cittam prakrtiprabhasvaram)*; en estado de Bardo, es decir, en el período que acompaña y sucede a la muerte, aquél relampaguea a los ojos del moribundo y a la conciencia del muerto ya desprendido de los vínculos del cuerpo y errante e

indeciso entre liberación y renacimiento. Si el principio consciente de la persona reconoce aquella luz por lo que es, como conciencia cósmica, ser absoluto, se interrumpe el ciclo samsárico; si turbado por aquel deslumbrante fulgor el principio consciente del difunto se retrae y se deja seducir por la luz más suave y colorida, se encarnará en las formas de existencia que aquélla simboliza, precipitándose así nuevamente en el giro de los nacimientos y las muertes.

"Oh hijo de noble familia, tú fulano de tal, escucha. Ahora aparecerá ante ti la luz del puro absoluto. Tú debes reconocerla, oh hijo de noble familia. En este momento tu intelecto por esencia inmaculado, sin sombra de sustancia o cualidad, puro, es el absoluto expresado en el símbolo de Kun tu bzan mo.

"Así como tu intelecto está vacío, piensa que este vacío no se desvanece, permaneciendo tu propio intelecto brillante sin estorbos, puro y claro; ese intelecto es el Buda Kun tu bzan mo. El vacío insustancial de tu intelecto y tu intelecto claro y luciente son idénticos: es el cuerpo ideal de Buda.

"Tu intelecto, que es identidad de luz y de vacío, reside en una gran masa luminosa; no nace y no muere; es el Buda Od mi agyur. Es suficiente que tú conozcas esto.

"Cuando has reconocido que tu intelecto, por esencia puro, es idéntico a Buda, esta espontánea visión de tu inteligencia reposa en el pensamiento de Buda.

"Que así se diga por tres o siete veces con voz

correcta y clara. De tal manera en primer lugar (el moribundo) recuerda las instrucciones que sirven para provocar aquel reconocimiento y que le fueran impartidas en vida del maestro; en segundo lugar reconoce la propia inteligencia desnuda (de todo pensamiento concreto) como idéntica a aquella luz; en tercer lugar, reconociéndose de este modo a sí mismo, se torna uno —para no separarse más— con el cuerpo ideal. La salvación entonces es segura.

"Oh hijo de noble familia, en el momento que tu cuerpo y tu mente se separen, tendrás la experiencia de las imágenes del plano ideal puro, sutil, relumbrante, luminoso, por naturaleza propia deslumbrante de luz que espanta como el milagro que aparece con centellas sobre los llanos desiertos; de estas visiones no te asustes, no tengas miedo; éste es el relampagueo del plano ideal que está en ti. Reconócelo como tal. En medio de aquella luz, el sonido del absoluto llegará con voz violenta como estruendo de mil tonos que estallan en el mismo momento. Éste es el sonido del plano ideal en ti contenido; por tanto, no asustarte, no tener miedo.

"Ahora que tienes un cuerpo mental constituido por las inclinaciones de tu karma, y no un cuerpo material hecho de sangre y carne, no puede venirte agravio *ni muerte de aquel sonido, de aquella luz,* de aquel estruendo.

"Reconoce a estas cosas como solamente tres imaginaciones propias; reconoce que todo esto es el estado de la existencia intermedia.

"El mundo y sus experiencias se invierten; las imágenes aparecen ahora como cuerpos luminosos;

el cielo se manifestará como una luz azul. En ese momento de lo profundo del paraíso T'ig le brdal que está en el centro del universo, aparecerá el Beato rNam par snan mdsad, blanco, sentado sobre trono leonino; tiene entre las manos una rueda con ocho rayos, y está abrazado a Nam mk'a dbyins 'la Madre'.

"Una luz azul, manifestación de la gnosis de la esfera de las ideas, purificación del principio consciente, una luz azul, transparente, que emana del corazón de rNam par snan mdsad y de la Madre junto con quien está abrazado, aparecerá ante ti de tal manera que los ojos no lo resistirán. Junto con ésta surgirá delante de él la luz blanca (emanada del mundo) de los dioses, no deslumbrante, paralela a la luz de la gnosis. En ese momento, por la fuerza de tu karma tendrás temor, espanto y miedo de esa luz azul de la gnosis de la esfera de las ideas, de ese fulgor deslumbrante y resplandeciente y huirás; y sentirás nacer en ti el deseo de aquella luz blanca (emanada del mundo de los dioses) que no es deslumbrante.

"Entonces no tener miedo, no tener espanto de la luz azul de esplendor temible, deslumbrante, terrible, porque es la luz del camino supremo: es la fulguración de los Tathagata, gnosis de la esfera de las ideas; sin embargo ten fe y devoción intensa en él y ruega con fervor pensando que ése es el fulgor de la compasión del Beato rNam par snan mdsad. En él debes refugiarte: y el Beato rNam par snan mdsad vendrá a tu encuentro en las angustias de la existencia intermedia. Esa luz blanca no deslum-

brante es el camino de la luz acumulada en tu turbación mental, no tener apego por ella, no tener deseo. Si tienes apego por ella, errarás en el mundo de los dioses y transmigrando por las seis esferas diversas de la existencia intermedia nacerán obstáculos en la vía de la salvación. Por tanto dirige a él tus ojos y ten confianza en la luz azul de esplendor deslumbrante."

Los indios no han concebido la vida como una lucha entre el bien y el mal, la virtud y el pecado, sino como una oposición entre esta conciencia luminosa y su contrario, la psiquis y el subconsciente que ellos llaman *maya*: toda la experiencia es un contraste entre el irrumpir de *maya*, que comienza a operar con la vida misma, que es hasta la misma vida, y ese ser conciencial; el proceso vital es una tendencia fatal al predominio de *maya: maya* es, objetivamente, la libertad mágica que crea la red propia alrededor de la luz y la turba y esconde. Pero esta *maya* no es una fuerza milagrosamente surgida de la nada, si bien nace de esa conciencia cósmica, en la unidad de la conciencia primordial que la contiene en sí. Entre Dios y el mundo, el absoluto y la vida, el ser conciencial y la psiquis, hay una mismidad inequívoca: no una oposición, sino una casi superposición de planos. Así las escuelas budistas afirman la identidad esencial *(aikarasya)* de la maculación *(samkleça)* y de la purificación *(vyvadana)*, de la impureza kármica y de la fuerza que trasciende el karma: es una identidad ya presente en la equivalencia —que poco antes señalamos— del samsara y el nirvana. No de otro modo el

Shivaísmo admite que en la indiscriminada lucidez de la conciencia cósmica, en que originalmente coinciden "yo" y "eso", en el momento en que en este estado intuitivo *(sadvidya)* subentra, por el surgir espontáneo de *maya*, el estado intelectivo *(vidya)*, se determina en la unidad primordial una escisión entre sujeto y objeto; de esto deriva una autolimitación *(samkoca)* de Dios, porque aún nosotros, en nuestra limitación y vanidad, somos, sin embargo, Dios mismo, si bien en estado de *anutva*, de entidad casi molecular. En efecto, la omnisciencia divina en que no existía un yo contrapuesto a un no yo, sino un yo absoluto, eterno, inmóvil, en virtud de *maya* se obnubila y turba. El alma infinita casi adormeciéndose piensa en ser *purusha*, es decir, conciencia limitada. Los atributos de la divina esencia eran cinco: eternidad *(nityatva)*, omnipresencia *(vyapakatva)*, plenitud *(purnatva)*, omnisciencia *(servajñatva)*, omnipotencia *(sarvakartrtva)*. Pero ahora, por obra de *maya*, el supremo ser se proyecta distante de sí, como objeto. No reconoce más que sujeto y objeto son idénticos en su unidad primordial, por lo cual —de tal modo olvidándose— sustituye con cinco limitaciones a aquella infinitud: la eternidad se circunscribe en el tiempo *(kala)*, la omnipresencia en la determinación *(niyati)*, la plenitud en el deseo *(raga)*, la omnisciencia en intelecto *(vidya)*, la omnipotencia en limitada capacidad creativa. He aquí, pues, constituido el yo individual, encerrado y oculto por seis corazas *(kañcuka)*, como tal contrapuesto a la objetivación última de la conciencia, la *prakrti*, la naturaleza, el no yo,

la materia, de la materia pensante o intelecto *(buddhi)* a la materia bruta.

En virtud de esta presencia germinal de *maya* en Dios, nuestra psiquis, que deriva de su obra, es bivalente: mientras por un lado puede disolverse cada vez más en la negación de aquella luz hasta turbarla del todo, por otro lado, casi compelida por el rayo no del todo extinto en ella, puede desprenderse de la noche, encontrar en nosotros la divinidad esencial e inducir a recorrer nuevamente, en sentido contrario, el camino hasta el plano más allá de *maya*.

Este proceso, cuyas posibilidades están misteriosamente presentes en nosotros mismos, se desarrolla como el sucederse del día y de la noche; del día, cuando la psiquis, de tal modo dispersándose, se dilata en la multiplicidad, objetividad, dualidad, o de la noche, cuando el objeto se retrae, restituido a su potencialidad absoluta y arquetípica, en esa conciencia que contiene las ideas de todo lo que será, como la decimosexta fracción lunar *(tithi)*, que regula y domina, eterna e inmutable, el sucederse alterno de las quincenas blancas y negras.

Por todo lo cual está claro que el ansia de la gnosis hindú consista en una tentativa heroica de sustraerse al imperio de *maya*, de salir de la red en que está encarcelada y que nosotros mismos enriquecemos con la ignorancia de lo que somos, porque, como dice Abhinavagupta, la ignorancia *(ajñana)* es doble; la innata *(paurusha)*, autolimitación de Dios, consecuencia de su voluntario descaecer en el tiempo y el espacio, y la ignorancia intelectiva *(buddhigata)* aumentada por nosotros mismos. "Doble es

la ignorancia: la primera intelectiva y la segunda innata; la primera consiste en un juicio incierto o errado: la segunda no es otra que el pensamiento mismo *(vikalpa)* en cuanto éste es la conciencia divina en su limitación. Como tal, ésta es la causa principal del *samsara* (*Tantrasara*, pág. 3).

Maya, es decir, la fuerza objetivamente implícita en Dios mismo, deviene subjetivamente *avidya*, nesciencia: abandono complaciente a la vida, incapacidad de levantar el velo tras el cual la realidad se oculta en el fondo más recóndito de nosotros mismos. *Maya* obra por natural determinación, partiendo del seno mismo de la conciencia primigenia. Pero la *avidya* es la contribución del individuo, por la cual la tiniebla se hace más espesa y más remota que la luz.

Así, merced a la obra de *maya* y de *avidya* se desarrolla el mundo espacio-temporal en que estamos descaecidos, y también nuestra psiquis, es decir, la dualidad que no se origina fuera sino dentro de la misma conciencia cósmica —o Buda, o Shiva, como quiera decirse— por el rebelarse en ella de la fuerza máyica. Esta es, precisamente, una libertad mágica; es causa del *samsara*, de la vida, del proceso de objetivación y personificación; es el gran respeto al uno, fuerza centrífuga por la que esa conciencia primigenia terminará por hundirse en la noche del inconsciente, más y más abajo hasta devenir negación de sí misma, materialidad; es el provisorio contraponerse de un inconsciente a la conciencia, una arbitraria creación de imágenes. La fuerza máyica es la *çakti*, la potencia, la *dynamis* que crean los fantasmas

de la existencia. Como tal es femenina: y, de hecho, en la simbología de la que más tarde hablaremos está representada bajo aspecto femenino. Estas premisas explican por qué, salvo raras excepciones, la India no había esperado el advenimiento de ningún salvador; el hombre es conciencia descaecida, turbada en el tiempo y el espacio, pero la liberación depende de sí mismo: ningún intermediario puede salvarlo. Se puede objetar que Buda, o las epifanías de la verdad suprema, que las escuelas vishnuítas llaman *avatares*, ayudan al hombre a liberarse, pero eso sucede sólo de modo indirecto: la única razón es que enseñan la vía de la salvación. Pero la salvación es obra del individuo, de su capacidad de revivir en sí esa enseñanza. La enseñanza no es ninguna gracia que puede modificar el curso del karma: fatalmente, se recoge aquello que se ha sembrado. Con esto no quiero decir que la teoría de la gracia sea desconocida en India: la conoce el Budismo del Gran Vehículo; en Japón el Amidismo está totalmente centrado en la espera de la gracia divina, proyectada en la figura de Amitabha (Amida en japonés); de la misma manera, muchas escuelas vishnuítas persuaden a abandonarse en los brazos de la omnipotente misericordia de Dios. Pero, a excepción de estas escuelas en particular, el hombre, en India, debe confiar en sí mismo para encontrar en él la chispa divina. Debe traer a luz la suprema realidad oculta en él y podrá hacerlo así reconociéndola. Ese es el motivo por el que todos los sistemas indios afirman la necesidad del conocimiento y la iniciación. En efecto, debe recordarse que la posición de

India —y por tanto de los pueblos que han sufrido el influjo de su pensamiento— es iniciática, no mística, vale decir, la verdad es una conquista personal que se alcanza a través de un misterio: ascensión larga y fatigosa en que deben eliminarse uno a uno los impedimentos, los obstáculos, las turbaciones que ocultan la verdad en que al fin alborea la luz buscada; salvo en algunas escuelas en particular que admiten la obra de la gracia o el rayo divino *(çaktipata)*, si no se lo llama con insistencia, si no se lo obliga casi con violencia, Dios no brilla en el alma humana.

"Ante todo el deseo de conocimiento" es la frase habitual con que comienzan todos los tratados indios; pero este conocimiento —es útil repetirlo— no es conocimiento dialéctico, lógico, discursivo: el conocimiento dialéctico, lógico, discursivo es el entarimado necesario sobre el que se construye el instrumento con que se trabaja. El verdadero conocimiento —el que conduce al conocimiento de nosotros mismos y reconstruye el equilibrio perdido— es experiencia, porque el conocimiento al que no se adecue la acción no es un bien sino un mal: cuando el conocer no transforma la vida y en ella no se realiza, es causa de desarmonía. El conocimiento torna maduro para la iniciación, llamada *abhisheka* y *diksha* según las escuelas, la que sirve —como dice Abhinavagupta— para expulsar la ignorancia innata, las tentaciones que turban la conciencia divina. La iniciación completa el camino del conocimiento poniendo en movimiento con su liturgia las fuerzas psicológicas; renovando al iniciado en

el mundo del espíritu, haciendo traspasar la certeza del conocimiento a la posesión duradera de la más tenaz experiencia.

El Shivaísmo afirma que somos de la misma esencia que Shiva, también el Budismo del Vehículo Adamantino, última fase del Gran Vehículo, postula una identidad esencial entre Buda y las criaturas: en nosotros está presente el Tathagata, la semilla de los Tathagata, supuesto fundamental para que la salvación pueda ser conseguida. No es posible un cambio de plano cuando los dos planos son esencialmente diferentes: no hay contacto entre dos sustancias opuestas, sólo cuando se dé la identidad esencial (aunque se ignore mientras se permanezca en la noche máyica) es factible la palingenesia. Este Tathagatagarbha es la gema escondida en la escoria de la que habla ya uno de los más autorizados textos del Gran Vehículo: el *Lankavatara*. Él es, pues, el *bodhicitta*, el pensamiento de la iluminación, que no es sólo punto de llegada de la reintegración total, sino también punto de partida: es nuestra realidad interior, un *logos spermatikòs* que se somete a todo y que debemos encontrar luminoso y resplandeciente en medio de las tinieblas en que estamos descaecidos.

El Budismo del Gran Vehículo y especialmente el Vehículo Adamantino y el Shivasiddhanta son, por lo tanto, una soteriología que tiende a la salvación, a la reintegración en nosotros de esa conciencia luminosa, presente como *bodhicitta*, como *logos*, como Shiva; dicha salvación se cumple en virtud de una experiencia que implica a toda la vida

del espíritu y por esto produce una revulsión completa de la psiquis humana, o, si quiere decirse, reintegración, que sigue un proceso análogo de involución. En efecto, no se olvide que cuanto se ha dicho sucede ya en el mundo psíquico, ya en el físico, en el espacio y el tiempo, en el cosmos y el yo: en estas escuelas, los dos planos se superponen o se penetran en el sentido que la limitación de Dios en el desplegarse espacio-temporal está acompañada de una disgregación y oscurecimiento de su luz; mientras en el mundo físico la involución es un progresivo reabsorberse y desaparecer en el estado inmediatamente precedente hasta la eliminación completa del plano máyico, en el yo el proceso es de reintegración, un retorno a la unidad inicial, después de haber superado el inconsciente por haber tomado posesión de él a través de los símbolos. La reintegración no es posible sin esta experiencia, este vivir a pleno el mundo de *maya* y disolverlo y anonadarlo con esa experiencia consciente, ya que conocer experimentando significa disolver.

La reintegración se desarrolla a través de una revulsión *(paravrtti)* del plano samsárico. Es la *asraya paravrtti* expuesta sistemáticamente por Asanga y por Vasubandhu, pero ya elaborada en las escuelas anteriores a estos dos maestros. La palabra quiere decir "revulsión del soporte": el soporte es el complejo psico-físico del individuo, el sustrato aparente —según la concepción budista— de la personalidad humana. "El soporte *(asraya)* es el cuerpo provisto de órganos que es el punto de apoyo

de lo que se apoya sobre él, es decir, del pensamiento *(citta)* y los estados mentales *(caitasika)*". (Abhi*dharmakosha*, ed. La Vallée Poussin III, p. 126). El soporte es, pues, el cuerpo que transmigra y que han creado de tal y cual manera, en determinado lugar y tiempo, los lazos kármicos trenzados en las existencias pasadas; el cuerpo está provisto de una actividad pensante de la que se apropia, inspirando nuevas acciones, que a su tiempo determinan el destino futuro: renacimiento y transfiguraciones.

La revulsión del soporte es pedestremente entendida por algunas escuelas como un cambio de personalidad operado en el karma, por ejemplo, una mujer que renace varón, un varón que se convierte en animal (ibíd., IV, p. 24, n. I); pero, en realidad, es una modificación total y absoluta del individuo, la superación completa del plano psíquico normal, el realizarse de la reintegración en lo profundo del ser operado en el alborear de la iluminación *(bodhi)*.

He aquí cómo Asanga y Sthiramati describen esta experiencia central del Budismo, que define y constituye su soteriología.

"El estado de Buda por donde pasa sin quedarse, mediante diferentes modos de abandono completo, la semilla de la obstrucción moral y mental, que de tiempo inmemorial siempre acompaña (al hombre), significa una situación nueva del complejo psico-físico *(asraya)* que reúne la excelsa cualidad de todas las atribuciones cándidas: la obtención de la nueva actuación acontece recorriendo la vía pu-

rísima de la gnosis, que se propone un gran objetivo y se separa de lo que sea proceso imaginativo.

"Desde allí, como si estuviera en un alto monte, domina con la mirada el mundo: tiene compasión de aquellos que se debilitan en la serenidad del alma: ¡cuánto más, pues, de otra gente que se deleita en la existencia!" (Asanga, *Mahayanasutralankara* IX, 11, p. 12).

"Cuando la conciencia no percibe ningún objeto, permanece como conciencia pura, porque, no habiendo nada perceptible, ella no percibe".

Glosa:

"Cuando la conciencia no percibe, no ve, no se aferra, no se ata a ningún objeto como existente fuera del pensamiento, sea la predicación, la instrucción moral o un objeto de la experiencia común —tal la forma o el sonido— se comprende, entonces por efecto de una visión correspondiente a la verdad, no por causa de una ceguera congénita, que no hay nada que percibir, y entonces uno encuentra (por haberla alcanzado) la realidad esencial del propio pensamiento. Y el autor nos explica la causa: cuando hay algo percibible, hay una percepción, pero cuando lo percibible no está más, esto es, no existe algo percibible, está implícita la no existencia del percipiente, no solamente de la percepción. Entonces nace una gnosis trascendente, homogénea, privada de objeto y sujeto, y desaparecen los lazos que mantienen unidos a lo percibible y a la percepción.

"Cuando el pensamiento se encuentra en esta

condición de conocimiento puro ¿cómo puede designarse?

"Suspensión de la función del pensamiento: ausencia de percepción, gnosis trascendente, revulsión del soporte causada por la supresión de las dos clases de doble desequilibrio *(daushstulya)*. Este es el plano puro *(anasrava)*, que trasciende al pensamiento, sano, estable, beato, liberación, cuerpo absoluto (de Buda). 29-30.

"En estos dos versos se alude a la perfección de los resultados conseguidos por el asceta que entra en el camino de la conciencia recorriendo graduaciones de cualidad cada vez más alta, que comienzan en el 'camino de la visión'. Al no existir más un pensamiento percipiente y un objeto percibible, se encuentra en condiciones de suspensión de las funciones del pensamiento, de ausencia de percepción: gnosis trascendente, es decir supramundana, porque es insólita para el mundo, no activa, por tanto no aparece allí ninguna imaginación creativa.

"De pronto, después de esta gnosis, se produce la revulsión del soporte; para explicar esto dice: 'revulsión del soporte'. El soporte, en este caso es la psiquis donde se conserva la semilla de toda cosa; su revulsión acaece cuando se produce una quiescencia *(nivrtti)*, ya que están ausentes toda propensión al desequilibrio, la maduración cósmica, la dualidad y están presentes, en cambio, la ductilidad *(karmanyata)*, el cuerpo absoluto y la gnosis de la no dualidad.

"¿Por qué supresión se consigue esta revulsión?

Por la supresión del doble desequilibrio: el desequilibrio causado por la turbación moral y el desequilibrio causado por la turbación intelectual. El desequilibrio produce la no ductilidad del soporte: que, a su vez, es la semilla de la turbación moral y mental". *(Vijñaptimatrata-Trimsika* de Sthiramati).

La revulsión es triple: tomemos como ejemplo a Buda mismo, ya que en él se ha cumplido el drama del que nosotros hemos sido espectadores, si bien está a nuestro alcance devenir actores, reproduciendo en nosotros mismos las vicisitudes de su vida espiritual.

Cuando el Bodhisattva se sienta en el *bodhimanda*, el sitial de diamante, que es también el centro ideal del mundo y el plano del absoluto, y consigue la iluminación por la que deviene Buda, se cumple la primera revulsión: se suprimen, entonces, la serie de estados mentales que constituían su personalidad aparente; se interrumpe toda relación con el plano samsárico, sea como efecto del karma precedente, sea como causa de nuevas mutaciones futuras. Ha ascendido, positivamente, a un plano metapsíquico substraído a toda posibilidad de turbaciones y mutaciones: se encuentra en un estado de pura y cristalina lucidez, signo del salto acaecido del plano samsárico al plano nirvánico.

En la segunda revulsión se verifica la asunción entera de la nueva personalidad trascendente: personalidad mística que aparece, con una especie de misterioso intercambio recíproco, entre las criaturas que la fuerza espiritual hace ascender a pla-

nos sobrehumanos, vulgarmente llamados paraísos, donde contemplan el inmaculado fulgor de apariciones ultraterrenas, desasidos de los vínculos y las limitaciones que nos constriñen. En la tercera se cumple la consusbstanciación con el absoluto, fuera de todo irrumpir y predominar de las fuerzas máyicas, más allá de toda forma visible.

La reintegración entonces es un hecho concluido.

CAPÍTULO II

EL MANDALA COMO MEDIO DE REINTEGRACIÓN

Teóricamente, pues, podemos reconstruir el proceso. Pero, ¿cómo sucede y se desarrolla en el espíritu del iniciado? En otras palabras, ¿de qué auxilios se sirve el neófito para facilitar la revulsión? ¿Cómo puede dominar el subconsciente de *maya* y superarlo por un retorno a la unidad de la conciencia? ¿Y cómo podrá atravesar el ondeante e inquieto mar de *maya* en el que ha naufragado? ¿Cómo reconducir a la pluralidad en que se ha quebrado nuestra psiquis hacia el *bodhicitta*, Shiva, el manantial uno, luminoso, indiferenciado?

Maya, como hemos visto, es fuerza individualizante, que personifica: esa es su fuerza, pero también su punto débil. Adopta formas y figuras por las que puede darse un contacto entre ella y la conciencia y por lo tanto puede estar, de este modo, limitada en su poder. El proceso cósmico se expresa por imágenes, pictóricamente: los momentos sucesivos por los que el uno, a través de la dicotomía masculino-femenino, se separa en la multiplicidad de

las cosas, o se turba y se empaña en el inconsciente, son imaginados bajo forma de deidades masculinas o femeninas, beatíficas o terroríficas. Casi todas son deidades tomadas en préstamo a la experiencia religiosa popular; a menudo son antiquísimas mitografías sobrevivientes en las clases más bajas y toscas y que, por tanto, conservan en las imágenes la barbarie de las intuiciones primitivas, o bien son creadas ex profeso para expresar con la eficacia del símbolo el entramado de las fuerzas psicológicas que subyacen a la multívaga variedad del mundo.

De esta manera, el neófito puede hacer pie en el inestable universo de potencias que están fuera y dentro de él; para él, el símbolo es una entrada mágica e irresistible al informe y tumultuoso enredo de fuerzas: con el símbolo él lo encadena, domina y disuelve. A través del símbolo da forma a las infinitas posibilidades yacentes en lo profundo de su inconsciente, a los miedos inexpresados, a los impulsos primordiales, a las viejas pasiones.

Pero esta toma de posesión sólo puede suceder si el neófito sabe leer en esa simbología, y no si se sumerge allí por casualidad: hay un modo de ordenarla para que pueda tornarse provechosa, y no se escape de la mano como un instrumento precioso del que no sabemos servirnos.

Somos sólo vagamente conscientes de una luz en la que ponemos nuestro ser interior: como un punto luminoso que resplandece en una noche sin luna. Pero, ¿cómo podemos llegar? ¿Cómo podemos volver a él y en él perdernos?

Nace así el esquema de la compleja representa-

ción simbólica del drama de la desintegración y de la reintegración, es decir, el mandala, en el que este doble proceso se expresa por símbolos que, si son correctamente leídos por el iniciado, suscitan la experiencia psicológica liberadora.

No debe pensarse que la representación plástica del mandala sea propia sólo de los budistas. Éstos solamente han elaborado con mayor precisión una intuición antiquísima que, con el andar del tiempo, ha venido aclarando, sacando provecho, al menos en el esquema exterior, hasta de concepciones foráneas.

Mandala significa cerco.

Ante todo el mandala delinea la superficie consagrada y la preserva de la invasión de las fuerzas disgregadoras simbolizadas en ciclos demoníacos. Pero es mucho más que una simple superficie consagrada y conservada pura para fines rituales y litúrgicos. Es, ante todo, un cosmograma, el universo entero en su esquema esencial, en su proceso de emanación y reabsorción: el universo no sólo en su inerte extensión espacial, sino como revolución temporal; y una y otra como proceso vital que se desarrolla por un principio esencial y rota alrededor de un eje central, la montaña Sumeru, el *axis mundi* sobre el que se apoya el cielo y que hunde las bases en el subsuelo misterioso. Esta es una concepción panasiática a la que contribuyeron a dar claridad y precisión las ideas cosmográficas expresadas en el *zikurrat* asirio-babilónico, luego reflejadas en el esquema de la ciudad imperial de los reyes iranios y después en la imagen ideal del palacio

del *cakravartin*, el monarca universal de las tradiciones indias. Dichas equivalencias y teorías cosmográficas de origen asirio-babilónico se amoldan, sin embargo, a intuiciones primitivas según las cuales el sacerdote o el mago delimitan sobre la tierra una superficie sacra: ésta no sólo representa una defensa desde la línea que la termina, una protección de las fuerzas arcanas que amenazan la superficie sagrada del lugar o la integridad psíquica del que cumple la ceremonia, sino también, por transposición mágica, el mundo mismo; allí el celebrante se identifica, poniéndose en el centro, con las fuerzas que regulan el universo y recoge en sí la potencia taumatúrgica. En la antigua India se utilizaba para este fin el vaso, un vaso redondo, que no fue suprimido ni siquiera cuando la teoría del mandala fue elaborada de manera definitiva y en cada uno de sus detalles: en efecto, se colocaban cinco vasos en cinco sectores del mandala, uno en el centro y cuatro en los laterales, cada uno lleno de substancias diferentes. El vaso quedó como elemento indispensable de toda ceremonia hindú en que se cumpla la *avahana*, el descendimiento de la esencia divina al proyectarse e instalarse en una estatua o un objeto. Dicho descenso acaece ante todo en el plano celeste y baja luego al vaso, pasando por la mediación del sacrificante. El pequeño espacio del vaso o de la superficie delimitada se tornaba, así, mágicamente, el universo sobre el que operaba el celebrante identificado con las fuerzas supremas, y según las leyes inviolables del rito. Esta construcción del mundo, reflejo mágico del universo, se encuentra asimismo

en la liturgia exorcística Bon po, es decir, en la religión nativa del Tibet. Los maestros Bon po construyen los *mdos*, representaciones simbólicas del mundo; estos *mdos* tienen cuatro basamentos sobre los que se clava un palo, sobre éste colocan después otra madera transversal, como para representar una cruz. Alrededor se disponen imágenes de dioses: el exorcista se identifica con la esencia de los dioses, con el alma que vivifica el cosmos, por este medio él se transforma idealmente en el principio de todo lo que es, para obrar después, taumatúrgicamente omnipotente, a su propio gusto y controlar las fuerzas del universo. El *mdos* es un mundo construido mágicamente, por transfiguración el mundo mismo, donde el brujo es amo absoluto. El mismo concepto de asimilación de un espacio al cosmos domina, como he dicho, la construcción de los palacios reales en Oriente: también éstos, según el esquema asirio-babilónico, representan el mundo rotando alrededor de un eje que es el trono del rey idealmente asimilado a la montaña central del universo, o a la estrella polar, centro inmóvil en torno al cual todo gira. Y no solamente los palacios del rey, sino también las habitaciones eran originalmente una superficie transformada en centro, un centro en el que el *axis mundi* que lo atravesaba ponía a los habitantes en relación con las tres esferas de existencia, subterránea, media y superior, o bien inferior, atmosférica y celeste, a través de la ruptura de los planos que precisamente era causada por el eje del mundo transportado mágicamente a esa habitación: tal el caso de la tienda de los pastores del

Asia Central, y seguramente de los tibetanos primitivos, en la que el agujero superior por el que pasa el humo era asimilado al agujero del cielo, la estrella polar, en un sistema cósmico imaginado como una tienda gigantesca. Sólo así el hombre se encontraba relacionado con el mundo de los dioses y de los muertos y podía entonces obrar sobre ellos, entrar en relación con ellos y tener su bendición.

Sobre este esquema el Budismo construyó el complicado simbolismo arquitectónico de un monumento que puede ser, a la vez, tumba, relicario, cenotafio y que se llama *stupa*; éste daba un paso adelante notable, ya que a la persona del rey, divina pero por siempre ligada a la tierra, la sustituía un valor espiritual, el *dharma*, la ley, el verbo supremo del que la palabra de Buda es el eco o el reflejo y que devendrá Ente absoluto, el plano nirvánico del ser puro, y luego, en un segundo tiempo, la fuente inagotable de todo lo que es.

El mismo principio regula, naturalmente, la construcción de los templos: cada templo es un mandala. El ingreso al templo no es solamente el ingreso al lugar consagrado, sino la entrada al *mysterium magnum*. Quien cumpla con conocimiento puro el rito de circunvalación según las reglas prescriptas y visite en orden los recesos del Templo, recorre el mecanismo secreto del mundo, hasta transfigurarse junto al *sanctum sanctorum*, ya que al alcanzar el centro místico del edificio sagrado, se identifica con la unidad primordial.

De estas complejas premisas deriva el mandala, que es una proyección geométrica del mundo, el

mundo reducido a su esquema esencial, pero implícitamente, al verificarse la transformación del celebrante a través de la identificación con el centro, y determinarse de este modo las razones primeras de la eficacia de la obra que éste intenta cumplir, el mandada alquiere por cierto tiempo un significado más profundo. Fue el paradigma de la evolución y de la involución cósmica, pero sirvió muy pronto no solamente de retorno al centro del universo, sino antes bien, de un refluir de la experiencia de la psiquis a la concentración para encontrar la unidad de la conciencia, recogida y no distraída, y para descubrir el principio ideal de las cosas. El mandala no es entonces sólo un cosmograma, sino un psicocosmograma, el esquema de la desintegración del uno en lo múltiple y de la reintegración de lo múltiple en el uno, en la conciencia absoluta, entera y luminosa, que el yoga hace brillar nuevamente en lo profundo de nuestro ser.

La experiencia sugirió también en este caso representaciones análogas. El hombre pone en el centro de sí mismo el principio recóndito de la propia vida, la semilla divina, la propia esencia misteriosa; tiene la vaga intuición de una luz que brilla dentro de él y que se expande y propaga: toda su personalidad se centra en esa luz y se desarrolla en torno a ella.

La primera expresión india de esta intuición instintivamente imaginada bajo aspecto mandálico —que encierra en el centro, como la rueda el cubo, el punto luminoso de la conciencia, de la que irradian las facultades psíquicas— se encuentra en un

pasaje de la *Brhad-aranyaka-up* (II, 4, 15) en que se lee:

"Como todos los rayos están unidos en el cubo y en la circunferencia de la rueda, así todas las criaturas, todos los dioses, todos los mundos, todos los órganos, todas las almas están ligadas a esa alma." A mucha distancia de tiempo repetía un texto tántrico: "Luego imagínate que todos los rayos adquieren el aspecto de la Diosa: como del sol emanan eternamente los rayos, así también los dioses surgen del cuerpo de la Gran Diosa (*Gandharvatantra*, citado por *Çaktyanandatarangini*, p. 137). Del mismo modo las deidades del Bardo aparecen también bajo disposición mandálica.

"Oh hijo de noble familia, aparecerá ante ti una luz de cuatro colores símbolo de la purificación de los cuatro elementos. En ese momento del paraíso llamado T'ig le brdal que está en el centro del espacio aparecerá ante ti el Buda rNam par snan mdsad, padre y madre, como en el primer día; del paraíso llamado mNon par dga' que está al oriente, se manifestará ante ti el Buda rDo rje sems dpa', padre y madre, junto con sus acólitos; del paraíso llamado dPal dan Idan, que está al sur, se manifestará ante ti el Buda Rin c'en abyun Idan, padre y madre, junto con sus acólitos; del paraíso Padma rtsegs dbe ba can, que está al occidente, se manifestará ante ti el Buda sNan ba mts'a' yas, padre y madre, junto con sus acólitos; del paraíso llamado Rab rdsogs, que está al norte, comparecerá ante ti el Buda Don yod grub pa, padre y madre, junto con sus acólitos. Ellos aparecerán ante ti en medio de una luz de

arcoiris. Oh hijo de noble familia, fuera del cerco de las cinco familias místicas aparecerán ante ti las cuatro deidades airadas custodias de las puertas, rNam par rgyal ba y gSin rje gsed y el rey rTa mgrin y bDud rtsi ak'yil ba y las cuatro deidades femeninas custodias de las puertas, lCags kyu ma, Zabs pa ma, lCags sgro ma, y Dril bu ma y seis Budas beatos, el de los dioses, brGya byin, el de los demonios, T'ag bzan ris, el de los hombres, Sakya sen ge, el del mundo de los animales, Sen ge rab brtan, el de los lemures, K'a abar ma, el de los infiernos, C'os kyi rgyal po. Y también comparecerán Kun tu bzan po y Kun tu bzan mo y Kun tu bzan, padre y madre, progenitores de todos los dioses. También las deidades del plano de las formas inteligibles, emanando de tu mismo corazón, se manifestarán delante de ti. Debes reconocerlas como puras imágenes emanadas de ti mismo. Oh hijo de noble familia, tampoco los paraísos se encuentran en otro lugar (que en tu corazón); están colocados en el centro y en los cuatro puntos cardinales de tu corazón, de adentro del corazón emanan delante de ti, acompañándote. Las figuras no vienen de ningún lado, sólo son artificio de tu intelecto. Debes reconocerlo así. Oh hijo de noble familia, las figuras no son ni grandes ni pequeñas, son de medida justa y cada una tiene ornamentos propios, está sentada en su postura peculiar, tiene su trono, y está revestida de la misma actitud que las manos. Las figuras están penetradas (de la esencia) de los cinco pares y cada uno de los cinco símbolos y circundadas por un halo de cinco luces."

La natural y más común reproducción de esta visión interior mandálica es la flor, y particularmente la flor de loto: sus cuatro u ocho pétalos dispuestos simétricamente en torno a la corola simbolizan las emanaciones espaciales del uno a lo múltiple. El loto ha expresado, en la India, una doble simbología: una que podríamos llamar exotérica y otra esotérica. La primera designa a la creación en sentido lato, generada por la semilla primordial de las aguas cósmicas, como en el mito de Brahma surgiendo del ombligo de Narayana yacente sobre las aguas. El loto es la tierra misma sobre esas mismas aguas (*Taittiriya - Samhita* Sv., p. I, 3c) y el soporte del universo (*Çayana* R. V., VI, p. 16, 13).

El segundo significado del loto —que ha dominado la milenaria experiencia religiosa de la India— es espiritual: es el símbolo del otro plano que se revela en el centro del espacio misterioso *(akasa)* en el interior del corazón (*Chand-up,* VII 3-I y subsig.).

La primera creación es en el espacio y el tiempo, la segunda parte de esta limitación, pero trascendiendo el devenir realiza, a través de la contemplación, el salto cualitativo en virtud del cual el espíritu del meditante se encuentra transportado a una esfera distinta y más alta. El loto es el signo de la palingenesia porque el nuevo estado espiritual se origina en lo profundo del corazón, en el espacio secreto que él encierra, así como en el origen de la creación Dios manifestándose llena el espacio infinito con sus emanaciones y su progresivo des-

plegarse: en el loto, en el secreto del corazón, está la misteriosa presencia del Absoluto, el *purusha.*

"El increado gran atman es entre los espíritus vitales el depositario del conocimiento: en el espacio que está dentro del corazón yace el Señor del todo, el Dominador del Universo, el Rey del Universo" (*Brhad-aran-up,* IV, 4, 22).

"Verdaderamente, tan extenso como es el espacio, así es el vacío en el interior del corazón. Cielo y tierra están en él. Agni y Vayu, el sol y la luna, como también las estrellas y los rayos y toda otra cosa que existe en el universo y todo lo que no es, todo en ese vacío existe" (*Chand. Up,* VIII, I, 8).

En el espacio del corazón, mágicamente transfigurado en espacio cósmico, acaece el encuentro de nuestra realidad interior, de ese principio inmaculado e inasequible del que procede todo, en su ilusoria y trascendente apariencia, todo lo que deviene. El encuentro se realiza, naturalmente, por grados: en la montaña cósmica en torno al *axis mundi* los dioses están dispuestos en sucesivos peldaños, uno sobre otro y siempre más puros, a medida que se sube hacia la cima y más allá de la cima hasta la cumbre de todo lo que deviene y tiene forma *(bhutakoti)* donde se verifica el salto al otro plano, del mismo modo la transfiguración del plano samsárico al nirvánico se realiza en momentos sucesivos, por grados. Y éstos, según la bien anotada tradición de la India, se simbolizan con imágenes de dioses: así se visualiza y se realiza de manera doble el proceso que el meditante opere, con un proceso apropiado, de éxtasis de lo múltiple en el uno. Puede suceder

para constreñir al plano divino, simbolizado en una deidad en especial, a descender a él: es el *avahara*, la evocación violenta de un estado místico y por tanto, simbólicamente, el descenso de un dios al centro del corazón, donde el meditante es transfigurado; ese descenso produce en él un cambio de plano, él se identifica con la esfera espiritual que el mismo dios simboliza; ese contacto produce una transformación, el velo máyico es desgarrado y destruido. Es la transformación necesaria en las ceremonias litúrgicas, que prescriben que nadie que no haya devenido él mismo dios puede adorar a los dioses: *nadevo devam arcayet*.

O bien es un proceso inverso: el meditante evoca, de las infinitas posibilidades de la conciencia misteriosamente presentes en su corazón, la divinidad con la que quiere identificarse, la evoca según las prescripciones tradicionales del Yoga. Cada deidad tiene una esencia mística expresada por símbolos silábicos que constituyen el principio arcano; imaginando esa simiente luminosa y llameante en el lugar del corazón y al mismo tiempo concentrándose mentalmente en el aspecto del dios, tal como es representado en la iconografía tradicional, esa sílaba, inflamada en el fuego de la gnosis, origina la imagen en particular que él acoge en el centro de su corazón: así en la inmóvil conciencia cósmica, apenas comenzó el primer desequilibrio, surgieron los arquetipos de la creación sucesiva. Pero mucho más que mis palabras valdrán algunas fórmulas de meditación y evocación que, confrontadas entre ellas, iluminándose recíprocamente, aclararán las

fases de este proceso. La primera evocación se centra en torno a Candamaharoshana y la otra en torno a Tara.

"El celebrante se sienta, de modo de no sentir ningún malestar, en un lugar que le agrada; luego piensa que del mandala solar (rojo) colocado sobre una flor de ocho pétalos, en el medio del propio corazón (surge) la sílaba *hum* de color negro. Los rayos de luz que de allí parten conducen al espacio (en medio del corazón) al propio maestro, los Buda y Bodhisattva y Candamaharoshana, del que en adelante se hablará. Después de haberlos honrado, el celebrante confiesa los propios pecados, respeta las reglas disciplinarias, busca el triple refugio, se complace del bien realizado por las criaturas, se ofrece a sí mismo en rescate del mal hecho por otros y formula el voto de conseguir la iluminación suprema; luego medita sobre las cuatro conductas puras *(brahmavihara)*: simpatía, compasión, alegría por las virtudes ajenas, ecuanimidad, y entonces toma conocimiento de que este mundo está desprovisto de naturaleza propia, desprovisto de sujeto y objeto, por lo que puede meditar sobre el vacío absoluto repitiendo (la siguiente fórmula): "mi esencia adamantina es el conocimiento del vacío". Entonces sobre el mandala solar colocado sobre la flor de loto con ocho pétalos sobre el plano del ser inmaculado piensa la sílaba *hum* como puesta en la empuñadura de una espada, ésta también nacida de una sílaba *hum* de color negro: los rayos que de allí emanan atraen todos los Buda y los hacen entrar en la sílaba

hum; entonces medita sobre Çricandamaharoshana como surgido de la sílaba *hum*...

"Luego imagina que la espada, cuyo centro está señalado por la letra *hum*, nacida del loto y del sol en el corazón de Mahakrodhacala se transforma, por lo cual, dentro del corazón, aparece un segundo Candamaharoshana nacido de la sílaba *hum*. Pero también en el corazón de este último piensa una espada derecha y negra contramarcada por la sílaba *hum* que está sobre el loto y sobre el sol: los rayos de luz que emanan de allí atraen al *jñanasattva*; si él lo considera como *samayasattva* [1] lo atrae a sí con la sílaba *jah*: entonces se lava la boca y la rocía con agual lustral, con la que lo hace entrar (en el corazón), lo liga con la letra *vam*, lo sacia con la letra *hoh*: como agua en el agua considera a Dios unificado consigo" (*Sadhanamala* Baroda, 1925, vol. I, p. 173). "Ante todo el yoguin entra en la celda para la meditación, envuelto agradablemente por el grato perfume de las flores: allí se sienta de manera de no sentir ningún malestar, luego medita que la letra *a* se transforma en un mandala lunar (blanco) en el que está la simiente *tam* de color amarillo: entonces él ve el coro de los dioses delante de sí conducidos en el espacio por rayos luminosos que emanan de ellos; y con flores, etc., honra al coro proyectando fuera de sí a la Diosa Pushpa, etc., brotada de las respectivas simientes colocadas en el propio corazón. Luego delante del coro de dioses confiesa así los propios pecados: "Confieso todos

[1] Sobre el significado de estos términos ver más adelante.

mis pecados, me complazco del bien realizado por todos los Buda, los Bodhisattva, los santos, los laicos y devuelvo todo el bien que he realizado hasta la consecución de la suprema iluminación. Busco refugio en Buda, supremo entre los hombres, busco refugio en la ley, el Gran Vehículo, el todo, luego busco refugio en la asamblea de los Bodhisattva que ya no pueden caer del plano espiritual que han alcanzado. Pueda yo conseguir la suprema iluminación porque todas las criaturas traen beneficio, provecho, bienestar cuando pueden reposar en la iluminación de Buda, el nirvana absoluto. Me confío al camino que conduce a la suprema iluminación, el Vehículo Adamantino". Luego lee los versos concernientes al triple refugio. Entonces medita sobre la simpatía que es la síntesis de la gnosis en lo tocante a las criaturas, en la compasión que elimina toda suerte de dolor, sobre la alegría que une indisolublemente con la beatitud divina, sobre la ecuanimidad que es síntesis de los modos que se contraponen a las infecciones morales.

"Entonces reflexiona mentalmente sobre la naturaleza de las cosas. Todo (lo que aparece) es sólo pensamiento, que aparece erróneamente bajo esta o aquella especie: como sucede en el sueño, nada existe fuera del pensamiento, como objeto; y así como no existe este objeto externo, tampoco existe el pensamiento como sujeto de ese objeto. Por tanto, todas las cosas son sólo pensamientos y su real naturaleza es el vacío absoluto de objeto y sujeto. Habiendo determinado esto así, él elimina toda forma de las cosas, puesto que son indicio de error, subsisten por

error e intuye que su única naturaleza sólo es calificable de identidad absoluta, cristal puro, sin coloración, puro cielo otoñal a mediodía. Esto es lo que se llama conocimiento del vacío absoluto que trasciende más allá de todo flujo y toda imagen. Él fija esta intuición con el siguiente mantra: "Om, mi esencia adamantina es el conocimiento del vacío absoluto. Es la perfección de la gnosis: es mi supremo amparo". Luego medita en el amparo constituido por el conocimiento humano pero procedente del plano absoluto, y que ha adquirido una forma. Imagina que delante de él de la letra *r* aparece el sol: en ese sol el *viçvavajra* [1] surgido de la sílaba *hum*; imagina luego que el *viçvavajra* se transforma en un bastión y en una jaula de diamantes (de tal modo): los rayos poco soportables emanados del *viçvavajra*—como el fuego que, esparciéndose por todas partes, quema los mundos en el fin de las edades—se consolidan juntos formando un bastión cuadran-

[1] Por *viçvavajra* se entiende el doble *vajra*. El *vajra*, que en tibetano se llama *rdorje* (pr. *dorge*) es un instrumento de bronce o de latón usado en las diversas ceremonias iniciáticas: por su forma recuerda el rayo empuñado por Júpiter y no es improbable que en esta analogía haya una verdadera dependencia: *vajra* significa a la vez rayo y diamante, pero el sentido de diamante es el que prevalece para indicar precisamente la indefectibilidad de la gnosis y la infrangibilidad de la esencia divina. Cuando se usa en las ceremonias acompaña al *vajra* la campanilla, a ésta se la considera entonces el símbolo del "vacío", de la insustancialidad de todo lo que aparece, luego, en un segundo tiempo, de la gnosis.

El *vajra* es entonces el símbolo de *upaya*, del medio que unido a la gnosis obra la palingenesia: es decir, la compasión. En el rito el *vajra* está inserto en la campanilla que se tiene en la mano izquierda para indicar que el pensamiento de la iluminación, la *bodhi*, la esencia que debemos resucitar en nosotros, no puede nacer sino de la síntesis de los dos polos: gnosis-compasión. El *viçvavajra* o doble *vajra* tiene la forma de cruz.

gular hecho de diamante llameante; sobre él hay una jaula de diamantes y debajo un suelo de diamantes hasta el fondo de la tierra. Luego sol y diamantes proyectan rayos que se esparcen por los diez puntos del espacio para luego consolidarse en la puerta exterior formando el umbral. En el medio, un triángulo llamado "origen de las cosas" esenciado del Gran Vajradhara blanco como luz otoñal; abajo termina en punta y arriba (la base) termina ancha; en el interior hay espacio y en el centro hay un doble loto en cuyo pericarpio yace un *viçvavajra*. Sobre este altar están, uno sobre otro, los cuatro elementos bajo forma de cuatro mandala esenciados de las cuatro deidades. Luego de la sílaba *yum*, el mandala que corresponde al viento bajo forma de arco y de color gris contramarcado sobre las dos extremidades con dos banderolas; luego de la sílaba *ram* el del fuego, triangular y rojo, contramarcado en los ángulos con la letra *r*; luego de la sílaba *vam* el del agua, redondo, blanco, contramarcado con una campana; luego de la letra *lam* el mandala de la tierra, cuadrado, amarillo, contramarcado en los ángulos con una *vajra* de tres puntas. Sobre esto una rueda derivada de la sílaba *bhrum*. Éste es el símbolo del conocimiento trascendente que todo alcanza; después de las transformaciones de los cuatro grandes elementos, sobre el *viçvavajra*, en medio del altar, surge un palacio que representa en síntesis el puro reino de Buda, la ciudad de la gran liberación, coesenciada de Vairocana.

"Cuadrangular, con cuatro puertas, ornado por ocho columnas, circundado por cuatro verandas,

embellecido por cuatro arcos... En el medio imagina la luna, nacida por transformación de una doble fila de vocales y sobre ésta un *vajra* nacido por transformación de la sílaba *tam*; en el cuerpo de la sílaba *tam* el sol nacido por transformación de una doble serie consonántica unida a una doble serie de las letras siguientes: *da dha da dha ya la.*

"Cuando los dos (sol y luna) se unen, deriva de ello una gran beatitud. Con los rayos emanados de esas simientes (es decir, las sílabas susodichas) él atrae los seres; luego habiendo hecho penetrar el ciclo de sus deidades protectoras (en las mismas sílabas) el yoguin medita en la diosa Tara nacida por transformación de las sílabas indicativas" (*Sadhanamala*, I, p. 224).

Como se ve, los dos procesos así descriptos se confunden muy a menudo el uno con el otro; pero, no obstante, queda inconmovible que el dios evocado o hecho descender se visualiza en el centro de la flor de loto surgida milagrosamente en el espacio del corazón, cuando éste, por transfiguración obrada por meditación o por operación mágica, ha sido mutado en el espacio primordial, en el instante justo en que eternamente se desarrolla la historia ideal del universo: coincidencia del yo con Dios, en que desaparece la ilusión del tiempo, del espacio y de la psiquis individual en la síntesis germinal.

He elegido dos descripciones, extraídas de textos budistas, del proceso evocativo realizado en el loto del corazón, solamente porque esas descripciones son muy particularizadas y minuciosas; pero no se crea que tal sistema sea propio sólo de los budistas. Por

el contrario, se trata de métodos de meditación y de evocación que admiten todas las escuelas hindúes y en ellas basan las propias experiencias, dirigidas precisamente a sacar de la criatura samsárica el hombre nuevo, el *Purusha* cósmico absoluto e infinito.

Según un texto jaina [1] (*Tattvarthasaradipaka*) el meditante debe imaginar, para concentrarse en eso, un gran océano de leche inmóvil, en cuyo centro visualizará una flor de loto, grande como el Jambudvipa, el continente meridional de los cuatro que, según la cosmogonía india, componen el universo: ese loto tiene mil pétalos, es todo de oro y el pericarpio se eleva como una montaña de oro. El meditante se pensará a sí mismo sentado en un trono, en la cima del monte, completamente dueño de las propias pasiones. Se transporta idealmente a la cima de la existencia donde debe cumplirse el desgaste del karma para poder saltar al plano nirvánico, alcanzando el *kaivalya*, la separación definitiva del alma de toda impureza kármica, en virtud de lo cual reconquista la fuerza presamsárica.

En el segundo momento imaginará un loto de dieciséis pétalos a la altura del propio ombligo: escritas sobre los pétalos catorce vocales *a, a, i, i, u, u, e, ai, o, au, r, r, l; l* más *am* y *ah*. La palabra *arhan*, título que se da al santo que ha alcanzado la separación, brilla en el centro del pericarpio; surgirá humo de la *r* de la palabra *arhan*, seguido de chispas y luego de una llama violenta y continua que relum-

[1] El jainismo es una de las religiones más antiguas de India; vive aún hoy y reconoce en Jina Mahavira a su maestro. Para mayores detalles ver Tucci: *Formas del espíritu asiático*. Roma, 1946.

brando quemará un loto de ocho pétalos en el centro del corazón: el loto de ocho pétalos simboliza las ocho especies de karma, que obligan al alma a la transmigración y le impiden permanecer retirada en su pureza.

En el tercer momento el meditante imaginará un torbellino que dispersará las cenizas del loto quemado.

Luego, en el cuarto momento, deberá pensar una lluvia que, cayendo penetrantemente, limpiará las cenizas del propio cuerpo. Entonces, finalmente, se verá purificado, sentado en el trono, adorado por un coro de dioses.

Las ejemplificaciones podrían continuar al infinito, pero obligarían a monótonas variaciones de las mismas ideas fundamentales y a modulaciones de los mismos temas y esquemas. Las descripciones que hemos venido haciendo, terminadas en representaciones mandálicas, permiten una observación muy importante.

La representación de los ciclos divinos bajo forma de mandala no es consecuencia de una construcción arbitraria, sino el reflejo en paradigmas adecuados de intuiciones personales; por virtud casi natural, el espíritu humano traduce de modo visible el eterno contraste entre la luminosidad esencial de su conciencia y las fuerzas que la ocultan y el conocimiento que adquiere de este proceso.

Cuando, por ejemplo, en las páginas del Bar do [1]

[1] El libro tibetano de los muertos. *(N. del A.)*
Hay versión española: *El bardo Thodol*, traducción de Juan Bergúa. Clásicos Bergúa. Madrid, 1967. *(N. de la T.)*

encontramos trazado el loto divino, o en el Yoga la divinidad evocada descripta cuando obra desde la flor mística en el centro del corazón, en uno y otro caso no se trata de simples reflejos del esquema mandálico iconográficamente elaborado por las escuelas; no debe pensarse que la teoría del mandala diligentemente definida por las escuelas iniciáticas haya contribuido a dar tal disposición a los coros divinos; sino que, antes bien, sucedió justamente lo contrario. Las visiones y fulguraciones, por una misteriosa necesidad intrínseca del espíritu humano —y es mérito de Jung haberlo reconocido por primera vez [2]—, se dispusieron en esa forma determinada de rayo, de flor, de esquemas redondos y cuadrangulares en torno a una fuente luminosa central; la introspección, descubriéndola y reflejándose allí, inmediatamente ha fijado el modelo —determinando la regla— en ciertos paradigmas; con la sutileza propia de las escuelas teológicas ha clasificado las medidas y colores, buscando constreñir la espontaneidad de las imágenes a ciertos límites: el mandala, nacido de un impulso interior, se convertía, a su vez, en ayuda para la meditación, instrumento externo para suscitar y provocar, en el recogimiento, esas visiones. Las intuiciones, que primero aparecieron caprichosa e improvisadamente, fueron proyectadas fuera del celebrante que, concentrándose en ellas, encontró el camino para llegar a su realidad secreta.

Ha llegado el momento de describir un mandala

[2] Véase Jung y Wilhelm: *El misterio de la flor de loto. (N. del A.)*
Hay versión española: *El secreto de la flor de oro*. Paidós, Buenos Aires. *(N. de la T.)*

separándolo en cada una de sus partes, buscando al mismo tiempo identificar los elementos de distinta procedencia que han llevado a su simbología.

El mandala se dibujaba sobre una superficie de tierra purificada y consagrada con ritos apropiados; para trazar las líneas y dibujar las figuras de ordinario se usaba polvo de diferentes colores: la elección de los colores estaba, por supuesto, determinada por el sector respectivo en que era trazada la figura, en virtud de ciertas correspondencias de las que más adelante hablaremos. Ésta es la regla que se seguía para los mandala prescriptos para las iniciaciones a los diferentes ciclos tántricos, para ser admitidos a los misterios del esoterismo y experimentar la verdad en lo profundo del espíritu.

En tiempos posteriores el mandala se dibujó también sobre tela con el objeto de concentrarse en sus paradigmas y así visualizar la construcción gnóstica del mundo expuesta en los diferentes sistemas de salvación que proponen los Tantra.

Dibujar un mandala no es simple; es un rito que tiende a una palingenesia del individuo, éste debe participar en todos los detalles con toda la atención que requiere la importancia del resultado a obtener: un error, un descuido o un olvido tornan ineficaz la obra. No sólo porque como en todo acto mágico o ritual la perfección es garantía del éxito, sino porque toda imperfección es signo de la desatención del sacrificante, indica que no participa con la concentración y el recogimiento debidos: por tanto, faltan las condiciones psicológicas para que se produzca en su espíritu el proceso de redención. Esto explica

por qué los maestros budistas han discutido minuciosamente sobre las reglas a seguir en la construcción del mandala. Comienzan, por ejemplo, por determinar la cualidad del cordel que conviene usar para marcar el trazado de las respectivas partes; de qué material y de cuántos hilos enroscados debe estar compuesto, prescribiendo también que los hilos sean cinco y cada uno de un color. El cordel empapado de polvo colorado es indispensable para determinar las partes del mandala: colocado sobre la superficie donde debe diseñarse el mandala, se fijan los extremos teniéndolos bien tensos; después, al levantarlo con dos dedos y dejarlo caer súbitamente, esparce el polvo de que está recubierto. Así se obtiene el trazado fundamental sobre el que se insertan los diseños sucesivos. Los tratados prescriben igualmente las medidas de dicho cordel y los ritos purificatorios de los distintos instrumentos que se usarán durante el acto ritual. No debe extrañar que no se precise con minuciosos detalles; quien estuviera ansioso de mayores informaciones puede fácilmente enterarse leyendo, por ejemplo, el amplio tratado que escribió sobre el Vajrayana Tson k'a pa, célebre fundador del Budismo tibetano y fundador de la Secta amarilla (siglo XIV).

En líneas generales puede decirse que el mandala consiste en un cinturón externo y de uno o más círculos concéntricos, los que, a su vez, encierran la figura de un cuadrado dividido por líneas transversales; éstas parten del centro y tocan los cuatro ángulos: en el centro y en el medio de cada triángulo cinco círculos contienen figuras de divinidades o

emblemas. Más adelante hablaremos del simbolismo de las respectivas partes; pero mientras tanto conviene decir en seguida que a este paradigma de líneas esenciales se superpone un esquema mucho más complejo, en el que cada elemento tiene un significado y hasta un nombre particular.

Para mayor claridad, será oportuno remitir a la lámina 1 que, aunque está reducida a lo esencial, muestra la complejidad del dibujo.

El mandala está circundado y circunscripto en el exterior por un cerco en el que se desarrollan volutas que se persiguen: es la montaña de fuego *(me ri)*, una barrera llameante que, aparentemente, no impide la entrada pero de hecho, según la simbología de la gnosis tántrica, indica el conocimiento que debe quemar a la ignorancia desgarrando las tinieblas del error y conducirnos al conocimiento que estamos buscando.

Inmediatamente después hay dibujado un cinturón de diamantes *(rdo rje ra ba)*: el diamante es el símbolo del conocimiento supremo, la *bodhi*, la iluminación, la esencia absoluta, la conciencia cósmica, la que una vez conquistada no se pierde más, inmodificable como el diamante. En efecto, Buda se sienta sobre diamantes: *vajrasana* "asiento de diamantes" se llama Bodhgaya, el lugar donde conquistó la iluminación suprema y devino Buda. Pero el *vajrasana*, el asiento de diamantes, no está localizado en un punto del espacio, así como la iluminación no se realizó una sola vez bajo el árbol de *ficus indica* en la noche famosa cuando el Bodhisattva devino Buda, después de haber ascendido gradual-

mente a la suprema revelación y haber derrotado a Mara, dios del amor y de la muerte que reina sobre *maya*. El asiento de diamantes está fuera del tiempo y del espacio, está en cualquier lugar y en cualquier instante en que se cumpla la revulsión de este al otro plano. Fuera del diamante, también el lapislázuli puede ser símbolo del otro plano; en efecto, el terreno de los paraísos en Amitabha o de Amitayus, el dios de la luz y de la vida infinita, es de lapislázuli: terreno igual, alisado, sin ninguna diferencia de nivel, precisamente porque está fuera de la tierra y sus limitaciones, es decir, la actualización de una condición espiritual en que no hay movimiento ni torbellino de pasiones, sino sólo el brillo claro e inmóvil de la conciencia reconquistada.

El mandala, proyección figurada de las ideas arquetípicas, reflejo de los esquemas del universo como se desarrollan en la suprema conciencia no puede no tener un terreno de diamantes: el diamante de la gnosis lo protege; fuera se agita el mundo del inconsciente y de la naturaleza, dentro ya no. Luego, sobre todo en los mandala dedicados a las divinidades terroríficas, hay un cerco en el que están representados ocho cementerios. En la tradición exotérica son ocho lugares pavorosos situados en distintas regiones de la India, adonde los ascetas se trasladan para meditar: ocho, también colocados en cruz, como el diagrama del mandala, cuatro en los puntos cardinales y cuatro en los puntos secundarios, no son nueve porque falta el punto central; son periféricos, colocados en los límites externos de los brazos del mandala o del loto de ocho pétalos

que corresponde al plano de las esencias espirituales. Falta el punto central porque esotéricamente dichos cementerios no corresponden a ninguna entidad geográfica, sino que simbolizan los ocho aspectos de la conciencia individual desintegrada, *vijñana*, el conocimiento perdido: el individuo ha naufragado en el mundo de la experiencia superado por sus lazos kármicos, ha caído en el dominio del inconsciente. Dichos aspectos son ocho porque cinco tienen relación con los cinco sentidos y representan las sensaciones correspondientes a las impresiones que a través de los sentidos el mundo hace llegar hasta nosotros, luego está el *manovijñana*, el conocimiento intelectivo, luego el *vijñana* en sí y por sí, la facultad pensante del individuo, y por fin la *alayavijñana*, la conciencia depósito de la que hemos hablado, que recoge y conserva las experiencias singulares y colectivas.

Estos ocho *vijñana* son la causa del *samsara* y condicionan el desarrollo: mientras estén activos seremos arrastrados en el giro de los nacimientos y las muertes. Por tanto, ellos son representados según un esquema iconográfico preciso: cada uno tiene su montaña, su *stupa*, su río, su árbol, su asceta que está sentado absorto y seguro. Como se ve, tal representación es paralela a la de los paraísos. Como los cementerios son ocho, cubren el espacio: del mismo modo, los paraísos son colocados tradicionalmente en distintos puntos cardinales; tan sólo algunos de ellos han sobresalido tanto como para hacer olvidar a los otros, o para impedirles aparecer en primer plano.

También los paraísos tienen sus árboles, que ya no son escuálidos custodios de los campos de cremación, sino que lucen gemas y piedras preciosas; ríos y lagos los alegran con aguas profundas y perfumadas, no faltan los *stupa* porque éstos son el *dharmakaya*, el "cuerpo de la ley", la verdad eterna expresada en una estructura arquitectónica. Se podría extender la equivalencia a muchos otros detalles. ¿Qué quiere decir todo esto? Que el *vijñana* o *citta*, el principio consciente, la actividad psíquica es bivalente: arroja al ser humano a las olas del océano de la existencia, pero, a la par, lo eleva al otro plano en una palingenesia espiritual, lo tiene fijado a la vida y por tanto a la muerte, porque quien vive muere, o bien lo transporta a las esferas donde no hay ya muerte porque están más allá del tiempo; como la *çakti* es bivalente, es el triángulo con la punta hacia abajo, la multiplicación, la desintegración o bien el triángulo con la punta hacia lo alto, la *kundalini* despertada, que tiende hacia la reintegración en la unidad primordial de Shiva, el *Çaktisman*, "que contiene en sí la çakti" como identidad indisoluble. También esos huesos que se emblanquecen en los cementerios se leen de otra manera: son el mundo visto y superado, el plano terreno eliminado, visto desde lo alto como muerto e inactivo.

El iniciado está para siempre redimido.

A los cementerios sigue un cinturón de hojas de loto para significar el nacimiento espiritual, según el simbolismo anteriormente señalado. Las hojas de loto se abren hacia el exterior porque el pla-

no que representan no está concluido: se pretende, poco más o menos, que el neófito conozca los misterios de la gnosis y los reviva en su propia alma; los dioses por el contrario, siguen al loto cerrado, porque ellos no se manifiestan sino en el otro plano, del que representan la esencia. Ellos son el punto de llegada. Los pétalos externos vueltos hacia afuera son el ingreso al camino de la palingenesia, pero el loto central, aún no abierto, es el retorno, la síntesis primigenia.

En el centro del primer cerco está dibujado el verdadero mandala, que también es llamado el palacio *(vimana*, en tib. *zal yas k'an)*, el lugar donde están colocados los dioses. Sus proporciones están determinadas por una unidad de medida que, de ordinario, corresponde a un octavo de la *brahmarekha*, la línea que corta el mandala en el centro de norte a sur y que simboliza el *axis mundi*, el Sumeru, la columna vertebral del hombre asimilada al macrocosmos. Para las figuras menores se usa, como unidad de medida, la cuarta parte de este segmento.

En el centro de cada uno de los cuatro lados se abre una puerta en forma de T flanqueada por cinco bandas de cinco colores, que se prolongan a lo largo de los cuatro lados, uniendo puerta con puerta y constituyendo, por tanto, las murallas de esta ciudad sagrada. Sobre las puertas se encuentra el *torana*, una especie de arco triunfal sostenido por dos o más pilares laterales: el *torana* está constituido por once techitos, uno superpuesto al otro y que, poco a poco, van acortándose. En la cumbre de di-

cho arco se encuentra un disco sobre el que se representa la rueda de la ley con doce rayos; a derecha e izquierda dos gacelas recuerdan la predicación del primer sermón ocurrido precisamente en el parque de las gacelas de Sarnath. Sobre la rueda el parasol, signo de realeza, tiene a los lados banderolas clavadas en tiestos.

Las murallas que, como he dicho, están representadas por cinco tiras de cinco colores diferentes, se distinguen por distintos nombres: basamento, borde, traba, collar y medio collar —porque estas dos partes están decoradas con figuras de collares que penden o son vomitados por la boca de monstruos marinos *(makara)*—, y franja de gemas; están sobrepujadas por un balcón decorado con flores de loto: sobre esto se encuentran árboles del paraíso brotados del *bum pa bzan po (bhadrakalaça)*, el vaso que contiene el agua de la inmortalidad. No faltan las siete gemas símbolo del monarca universal, el *Cakravartin*, que son la rueda de los ocho rayos, el elefante con seis colmillos, el caballo verde, la muchacha de dieciséis años, la gema de la que emanan seis rayos, el ministro de color rojo que tiene un tesoro en las manos, el general de color negro con coraza, escudo y lanza.

La simbología de la construcción es clara, tanto en sus orígenes como en su significado: proviene, por un largo camino, del *zikurrat* asirio-babilónico, que era también un cosmograma del universo y que igualmente tenía en su origen cinco cinturones, que después se convirtieron en siete por influencia de homologías astronómicas más elaboradas. El *ziku-*

rrat proviene, como ya se dijo, del esquema de los palacios imperiales de Irán.

Las murallas de Ecbatana descriptas por Herodoto (I, 98) para recordar un ejemplo célebre, tenían también siete colores y cada uno simbolizaba un ciclo planetario distinto. El Budismo se atiene al esquema quinario, porque éste es la base de la dicotomía cósmica y psíquica propuesta por la tradición india: en el dibujo de los mandala, naturalmente, los cinco muros son representados como parte de una misma banda, uno al lado de otro, y no uno después de otro, por un evidente error de perspectiva. De todos modos, la homología entre el plano de la ciudad imperial y el dibujo del mandala y en segundo lugar los mismos emblemas que decoran las distintas partes de aquél, no dejan dudas que el mandala ha sido concebido como un alcázar; eso sucede a causa de las interrelaciones entre el mundo sagrado y la realeza que encontramos en los albores de la civilización india: Çakra, rey de los dioses, está sentado en el cielo en medio de su corte como se sienta un rey en su trono; su paraíso es un gran palacio imaginado a la manera de los palacios terrenos, si bien la fantasía se complace en celebrar las magnificencias ultraterrenas. Pero en el Budismo esta interrelación es más visible a causa del superponerse a la figura mística de Buda la mitografía del *cakravartin*, el monarca universal, que los hindúes desarrollaron a medida que las vicisitudes de la historia los pusieron en contacto con Irán, familiarizándolos con la concepción imperial de esa nación. De este modo la tradición,

que adquirió su forma en un largo tiempo, describe el entierro de Buda según ritos seguidos para el *cakravartin*; la ceremonia que se realiza en el mandala es sobre todo un *abhisheka*, una coronación llamada así justamente porque supone, como la ceremonia de la coronación real, un bautismo con aspersión de agua; las imágenes de Buda representadas en el mandala tienen mantos y tiaras reales; los paraísos de los respectivos Buda son los *Buddhakshetra*, de los reinos de Buda. Al discípulo que ingresa en el mandala, inmediatamente después de cumplida la ceremonia del bautismo, se le imponen signos y emblemas reales; uno de los bautismos se llama *mukutabhisheka*, bautismo de la tiara, porque se ciñe al neófito con una corona; deviene rey porque está por sobre el juego de las fuerzas cósmicas y psíquicas reintegrado con el origen de todo. Él es rey de todo, Tathagata.

En el interior de la ciudad ideal está representado el mandala verdadero, representación simbólica de la gnosis propuesta, protegido por una nueva cadena de *vajra* y circunscripto por pétalos de lotos: este es el lugar de la deidad esencial del mandala y de sus símbolos.

He descripto brevemente el esquema del mandala como aparece sobre todo, conviene repetirlo, en los documentos tibetanos, los más ricos en ejemplos pictóricos de apretados diagramas místicos. Pero también en este caso el Tibet ha seguido escrupulosamente los preceptos y modelos indios: en efecto, es suficiente leer las secciones dedicadas a los mandala, en los respectivos Tantra, para advertir cómo

las pinturas del Tibet están niveladas con una exactitud que no admite libertad o desviaciones a los modelos iconográficos descriptos con minuciosa exactitud en la literatura esotérica de India. Pero si bien los ejemplos en los que nos hemos basado y los que describiremos más adelante están inspirados en el Budismo, eso no quiere decir que las otras escuelas de India no conozcan los mandala.

También el Hinduísmo hace de ellos un gran empleo: pero con frecuencia ha substituido los mandala con los *yantra*, diagramas puramente lineales que expresan el mismo principio. Salvo algunas excepciones, se substituyen las figuras de las deidades por los *mantra* correspondientes, es decir, la esencia mística expresada en la simbología de los sonidos, o por complejas combinaciones de triángulos de diferentes medidas, o por la flor de loto sobre la que se disponen las sílabas místicas. Es, pues, evidente que los *yantra* representan el paradigma lineal del mandala, su esquema esencial.

Esto sucedió, a causa, ante todo, de la intransigencia y la casi negativa a revelarse que invadió las escuelas misteriosóficas shivaíta y *çakta* de la India medieval, a las que repugnaba mostrar a los no iniciados la imagen de las deidades; a ello contribuyó también que el panteón shivaíta y *çakta* no es tan rico como el budista y no está como aquél encuadrado en una teofanía rigurosa. Las *çakti* o potencias de las que hablan las escuelas indias —fuera de la suprema *Çakti* identificada con Kali o Durga o Parvati, capaz de epifanías innumerables son vagas e iconográficamente indeterminadas, contrariamente al Budismo donde cada deidad será representada con aspecto fácilmente individualizable, con símbolos precisos y relaciones muy determinadas con los distintos planos espirituales.

Ejemplo óptimo de un mandala indio es el llamado *Çricakra*, la rueda de *Çri*, es decir, de la *çakti* o fuerza divina, potencia motriz del universo en virtud de la cual Dios se manifiesta y se despliega en las cosas que son todas expresiones necesarias de ella misma, porque sin ella dios nada podría: "solo junto contigo, oh Çakti —dice la *Saundaryalahari*— tengo la potencia para ser el señor absoluto, de lo contrario Dios no sería capaz ni siquiera de moverse" (estrofa I). Sin entrar en detalles de la construcción, es suficiente advertir que dicho mandala está constituido por triángulos isósceles que se entrecruzan, cuatro con las puntas hacia lo alto y otros cinco con la punta hacia abajo, todos de diferentes tamaños; en el centro hay un punto, el *bindu*, la matriz misteriosa (Lám. 3).

Dichos triángulos están encerrados en un primer cerco en el que están dibujados ocho pétalos, para simbolizar el místico loto de la creación del que hemos hablado anteriormente, sigue otro cerco con dieciséis pétalos; luego como en el mandala, hay un triple cinturón circular *(trimekhiaa)* encerrado en un dibujo cuadrado con cuatro aperturas a los cuatro puntos cardinales *(bhupura)*. En este complejo de triángulos que de allí deriva y que están para demostrar el refractarse de la *Çakti* primigenia en

algunos aspectos fundamentales, los cinco triángulos con la punta hacia abajo indican el quíntuple aspecto de la *Çakti,* mientras los cuatro triángulos con la punta hacia lo alto simbolizan a Shiva. Pero otros autores, por ejemplo Lakshmikara, lo leen de manera invertida, es decir, como si los cinco triángulos indicadores de la *çakti* tuvieran la punta hacia lo alto. Pero la diferencia es sólo aparente: depende del momento a que dirija su atención el celebrante. La punta de los triángulos de la çakti hacia abajo es el símbolo de la tendencia al actuar, en tanto hacia lo alto indica el momento opuesto, el retorno.

Como se ve, falta cualquier imagen de la divinidad: está ausente la representación iconográfica, todo se reduce a un diseño geométrico complicado por múltiples cruzamientos de las mismas figuras. Lo único que queda del mandala budístico es el cinturón externo con las puertas y la flor de loto. La línea ha substituido a la imagen, pero el principio es el mismo, se trata tan sólo de una reducción quintaesenciada de una misma idea.

Fuera de la mayor simplicidad lineal el *yantra* no difiere del mandala: igual significado e igual uso. Como el mandala, también el *yantra* puede ser provisorio o definitivo, dibujado para el momento en que se lo necesita, luego destruido o borrado, y ocupa permanentemente un segundo lugar: de esta clase son los *yantra* grabados en piedra o bronce que no raras veces se ven en los templos hindúes.

Las ceremonias iniciáticas que allí se cumplen

casi siempre se sirven también del primitivo símbolo del *mundus,* el vaso, que lleno de agua perfumada y pura y de ingredientes diversos, se coloca en el centro del *yantra* para que se cumpla el descendimiento de la deidad.

Capítulo III

SIMBOLISMO DE LAS PARTES DEL MANDALA

Conocemos ya el esquema elemental del mandala: por así decirlo, hemos reconstruido su esqueleto, hemos descripto el esquema de las líneas que lo determinan, lo dividimos en partes, lo seccionamos. Pero todo esto es el diagrama exterior: ahora debemos saber qué debe dibujarse sobre su superficie, cuál es el significado simbólico de las figuras que allí deben dibujarse, y sobre todo, cómo deberá leer el celebrante en ese enredo de jeroglíficos y cómo se remontará, a través de esas imágenes, al sentido arcano que ellas ocultan.

El mandala, como se sabe, está dividido en cinco sectores, ya que a los cuatro lados de una imagen o de un símbolo central se colocan en los cuatro puntos cardinales otras cuatro imágenes o símbolos. Sin embargo, es necesario cuidarse de entender estas particiones en el sentido primario, el cosmográfico. Aquí la disposición quinaria de las imágenes y de los símbolos no indica solamente los cuatro puntos cardinales rotando en torno a un centro que los con-

diciona y de este modo desarrollando en torno a sí la sucesión espacio-temporal, sino que también adquiere un significado psicológico: el mandala es sí el todo, pero el todo mismo en cuanto reflejo del yo; los cinco puntos indicados en el mandala son asimilados a los cinco elementos constitutivos de la personalidad humana, centrada en torno al principio consciente, núcleo del individuo, la causa del *samsara* y a la vez del retorno.

Asimilado el macrocosmo al microcosmo, éste prevalece en la simbología esotérica: no ya como soporte físico sino como complejo psíquico, porque debe cumplirse no otra que la revulsión de la psiquis. Por supuesto, la interreferencia permanece. La especulación india había dividido todo el mundo sensible en grupos quinarios; el Sankhya se había construido basado en el esquema de sus categorías que son el armazón de la dogmática de todas las escuelas: los cinco elementos en estado sutil o grosero, los cinco colores, los cinco objetos de los sentidos, los cinco sentidos.

Luego la división quinaria se proyecta del mundo externo al interno.

Según el Budismo del Vehículo Adamantino la conciencia primigenia simbolizada en Mahavairocana, o Vajradhara, o Vajrasattva o Akshobhya se irradia en cinco Budas: Vairocana "el resplandeciente", Akshobhya "el inquebrantable", Ratnasambhava "la matriz de la gema", Amitabha "la luz infinita", Amoghasiddhi "la infalible perfección".

De la misma manera Paramçiva, el Supremo Shiva, la conciencia pura, adquiere cinco faces de colo-

res distintos de las que derivan cinco direcciones que corresponden a las cinco "familias" de las escuelas budistas, el blanco Sadyojata al oeste, el amarillo Vamadeva al norte, el negro Aghora al sur, el rojo Tatpurusha al este, dispuestos en torno a la faz central, el verde Içana. De dichas faces emanan las revelaciones iniciáticas que, como las "familias" del Vehículo de diamantes, dividen a las criaturas en grupos, cada uno de los cuales tiene su propia, irreductible capacidad, y por tanto, sólo es convertible por la vía particular que se le acuerda. Las obras que se acuerdan a la revelación occidental y meridional, son las propias de la *paçu*, de la grey, vale decir de las criaturas de altura intelectual y moral inferior; a la revelación occidental tan sólo las obras de la grey y heroicas *(pashu* y *vira)*, entendiéndose por heroicas la práctica del yoga. A la revelación septentrional corresponden las obras divinas y heroicas —divinas son las que producen la superación del plano.

A la revelación central se adaptan sólo las obras divinas. De lo anterior se ve que las escuelas shivaítas dividen a los hombres en tres grupos: primero vienen las personas comunes, las que viven a modo de la grey, para las cuales se acuerdan leyes precisas y prohibiciones, ya que no tienen aún una conciencia que pueda regularse a sí misma: son sobre todo animalidad. Vienen luego los héroes, los que tienden a salir de esa noche. Pero esta capacidad cuesta fatigas: siguen la propia conciencia, se dictan las propias leyes, distintas y contrarias a las de la grey. Son los hombres solos, los que van contra la corrien-

te, que se ponen en animoso contacto con Dios, subsrayéndose a la uniformidad de la vida asociada. Vienen luego los *divya*, las almas santas, las que están fuera del plano samsárico, plenamente realizadas.

Pero en el Budismo la homología entre macro y microcosmo influyó en el esquema quinario; los cinco Budas no son formas divinas en cielos lejanos, sino que descienden en nosotros mismos: el cosmos soy yo mismo, los Budas están en mí mismo. Así como en mí está en misteriosa presencia la luz divina, también se oculta el error. Los cinco Budas están en mí, son los cinco constituyentes de la personalidad humana.

Ésta, decía el Budismo desde sus inicios, es un conglomerado de los cinco constituyentes: no existe una entidad metafísica que, siempre idéntica a sí misma, sobreviva a la muerte; existe sólo un cuerpo hecho de cinco elementos y una psiquis que en cada uno de nosotros conserva las predisposiciones singulares y colectivas del pasado y las enriquece con su propia experiencia. Yo soy *rupa*, forma o materia, por así decirlo, el soporte físico de mi individualidad, *samskara*, la forma kármica, mi pasado que, al no haber estado yo solo, sino viviendo en relación con los otros, resume en sí, como decía, la experiencia singular y colectiva que yo llevo en mí desde el nacimiento y que constituye el terreno psicológico sobre el que madura mi actual personalidad, a su vez proyectada en el futuro *vedana*, sensaciones, en tanto recojo las percepciones que los sentidos me dan del mundo; *samjña* o discriminación

de las cosas, inteligencia discursiva; *vijñana* o conciencia, el centro de la responsabilidad moral, la capacidad de resolverse a la acción, de dominar el *samskara*, detenerlo y transfigurarlo de suerte que no devenga más fuerza proyectiva de una nueva existencia, sino que se extinga, provocando así la condición esencial para el salto en el plano nirvánico.

Pero en nuestra personalidad hay aún otra cosa; es la vida emotiva de la que brotan cinco pasiones u oscurecimientos fundamentales: *moha*, tinieblas mentales, *abhimana*, soberbia, *irsha*, celos, *krodha*, irascibilidad, *lobha*, codicia. Acaecida la desintegración de la identidad primordial queda determinado el sublevarse de la vida afectiva en todas sus formas y desviaciones, en equivalencia sujeta al esquema de los cinco colores, según el siguiente paradigma:

Buda	Color	Componentes de la personalidad	Pasiones
airocana	blanco	materia	tinieblas mentales
Ratnasambhava	amarillo	sensaciones	soberbia
Amitabha	rojo	ideaciones	concupiscencia
Amoghavajra	verde	coeficientes kármicos	celos
Aksobhya	azul	conocimiento	ira

En suma, en el hombre hay, irremediablemente unidos, luz y tinieblas, conocimiento y pasión, bien y mal. Él acepta con la vida su destino de lucha; su cometido es equilibrar los dos mundos, tal como los

representa la simbología del mandala; dios y diosa juntos en el abrazo, sentados en el mismo trono. Si uno predomina sobre el otro, como el mandala perdería la simetría de sus partes, la vida psíquica del hombre resultaría perturbada. Por tanto en el Budismo no se habla de represión sino de transfiguración de las pasiones: ellas son también un dato de nuestra psiquis.

La tentativa de suprimirlas provocaría su resurgimiento más violenta y obstinadamente. Por tanto no se requiere la supresión sino la transfiguración y mejor la transferencia, por lo cual la conciencia misma se encuentra enriquecida por esa experiencia: la lucha inicial está suspendida en una armonía que prepara el retorno a la unidad primigenia, al equilibrio originario de los dos elementos. Pero las pasiones y emociones que constituyen las olas de la vida psíquica y que se chocan y se agolpan son la resultante del contacto entre el yo y el mundo, la reacción de nuestra persona al ambiente que apremia por todas partes, haciendo llegar su voz y sus reclamos. El individuo está involucrado en una participación activa en la vida de las cosas y reacciona de diferentes maneras; la psiquis se enriquece y perturba y mueve en un interrumpido trueque con el mundo externo. La duplicidad esencial del individuo, conciencia y entendimiento, lucidez y tinieblas, está simbólicamente expresada al representar a cada uno de los cinco Budas acompañado de una paredra o *mudra*. Estas son: Locana, Mamaki, Pandaravasini, Tara y otra vez Mamaki, las que también son llamadas Rupavajri, Çabdavajri, Gan-

dhavajri, y Sparçavajri, es decir, las percepciones visual, sónica, olfativa, gustativa y táctil, pero en su forma adamantina *(vajra)*, es decir, esencial.

En el Budismo, como en la mayor parte de las escuelas shivaítas, todo eso sucede por emanación del principio único de la conciencia cósmica; pero en las escuelas *çakta*, que dan preeminencia a *maya*, el mundo es sólo obra de *maya*, la fuerza activa de Dios que, como causa del multiplicarse divino, adquiere preponderancia. Adquiridas todas las características de la *prakrti*, la *natura naturans* del sistema *Sankhya*, se expande en todo lo que es y a su lado Dios, alma absoluta, una y múltiple, aprisionada en esa ilusoria realidad que ella crea, queda inerte, colorándose —como un cristal por los reflejos proyectados sobre él— por las pasiones de las que aquélla se tiñe. Por tal razón en la iconografía budista la *çakti* será representada abrazada al Dios activo y danzante en tanto que en las escuelas *çakta* la relación se invierte: inerte el Dios y activa la *çakti*, algunas veces el dios yace supino como un cadáver y sobre el cuerpo danza frenéticamente la *çakti* al ritmo de cuyos pasos los mundos nacen y mueren.

No obstante, exceptuando esta diferencia de planteamiento, se encuentra siempre la misma concepción unitaria que va del Budismo del Vehículo Adamantino a las escuelas tántricas del Hinduismo: en nuestro yo se repite entero el drama del universo y se renueva la desintegración de la conciencia y su confusión.

La representación mandálica del irradiarse de la

conciencia en una quíntuple serie, expresada en el simbolismo de las figuras de las sectas budistas, no ha encontrado la misma suerte en el arte religioso de las otras escuelas de India; sin embargo su dogmática no se aleja mucho de la misma premisa. La confrontación con las doctrinas de las escuelas shivaítas, al mostrar la diversidad de posiciones en los pormenores, evidenciará, empero, la identidad sustancial de los supuestos ideales. También en el *Çaivasiddhanta* se distingue —si bien esta distinción es arbitraria, no pudiéndose admitir ninguna diversidad en el uno— un aspecto supremo, el Paramaçiva, que como el Vajradhara budístico, es el punto extraespacial, el cenit en el que todo se desarrolla y que todo condiciona, del que —por necesidad de comprensión— decimos que se proyecta en cinco modos de ser llamados *tattva*, categorías:

1) el *Çivatattva* es la conciencia pura, el "Yo" absoluto;

2) el *Çaktitattva* está secretamente ligado al precedente, como los rayos acompañan a la luz apenas surge; es el ser que sigue indisolublemente al Yo, concreción absoluta anterior al conocimiento mismo expresado en la frase: "yo soy";

3) *Sadaçivatattva* es el conocimento del ser, sin que por ello surja ninguna escisión de sujeto y objeto: "Yo soy" y soy esto, es decir, el mismo yo anterior a todo arquetipo del universo;

4) *Içavaratattva*: el "esto" se define en tanto se acentúa el aspecto cognoscitivo; ya no más "yo soy

esto" sino "esto soy yo", el acento se pone sobre el arquetipo;

5) *Sadvidya*: se expresa siempre con la fórmula "yo soy esto", pero el yo y el esto están en perfecto equilibrio y si bien en esencia son idénticos, anticipan no obstante la diversidad: lo que los indios indican con la palabra *bhedabheda*, diversidad en la unidad. Es una escisión quinaria que se determina en el plano del absoluto y que por supuesto, no se desarrolla en una sucesión temporal sino que se efectúa en una contemporaneidad eterna por lo cual sólo metafóricamente podemos separar y distinguir este momento y aislarlo del Ser Absoluto, Paramaçiva, en que todo es y deviene.

En esta serie quinaria se encuentra el mismo paradigma mandálico que los budistas expresan en sus dibujos y que se refleja en las cinco gnosis de las que los cinco Tathagata son los símbolos:

Akshobhya *dharmadhatujñana*, coincidencia del conocimiento y el Ser absoluto, conciencia primordial idéntica al Ser uno;

Vairocana *adarçajñana*, conocimiento en que se reflejan, como en un espejo, los arquetipos de las cosas;

Ratnasambhava *samatajñana*, conocimiento de la identidad fundamental de las cosas en cuanto son imágenes fugaces emanadas de la profundidad;

Amitabha *pratyavekshajñana*, conocimiento en virtud del cual el ser único aparece como esto y aquello;

Amoghavajra *kriyanuthanajñana*, conocimiento en virtud del cual la potencia se traduce en acto y allí se despliega.

Pero es posible llegar más allá en la analogía: Dios es indistinguible de su potencia interior, la *çakti*, que adquiere aspectos y modos infinitos, pero que es siempre la misma fuerza inagotable que mueve todo y en virtud de la cual Dios crea y obra y ordena. La actividad divina presenta cinco aspectos principales que son: *cit-çakti* conciencia, *ananda-çakti* beatitud, *iccha-çakti* voluntad, *jñana-çakti* inteligencia, *kriyaçakti* actividad.

Cada uno de estos aspectos está a su vez ligado con uno de los cinco modos de Shiva a los que anteriormente he aludido; por lo que, sin olvidar que la dualidad es fatal efecto de las limitaciones de nuestros medios de expresión que deben contarse como distintos momentos indisolubles de la unidad primordial del ser, tenemos los aspectos siguientes:

Çiva tattva	*cit-çakti*	*conciencia*
Çakti-tattva	*ananda-çakti*	*beatitud*
Sadkakhya-tattva	*iccha-çakti*	*voluntad*
Içvara-tattva	*jñana-çakti*	*inteligencia*
Sadvidya	*kriya-çakti*	*actividad*

Traduzcamos ahora esta construcción ontológica, sea en el simbolismo del mandala que expresa con el auxilio de esquemas visibles los modos del ser divino, sea en mí mismo, que más allá de mi efímera individualidad ilusoria soy esencialmente esa

misma esencia, y tendremos nada más que un mandala como el budista: los cinco dioses en el mismo plano, cada uno abrazado a la propia *çakti* mientras los domina idealmente el cenit omnipresente y que a todas partes llega, el Vajradhara en que están eternamente presentes. La única diferencia que notaremos es la preeminencia que se le da en las escuelas shivaítas a la *çakti*, en tanto en el Budismo prevalece el aspecto masculino. Pero, excepto esta diferencia de acentuación, en ambos casos se encuentra la misma construcción metafísica y el mismo esquema quinario que sirve para expresarla.

Así el Uno, la conciencia primordial se expande y se efectiviza, desintegrando su luz en la opacidad de la psiquis y allí queda en una refractación incierta que aparece como otro que él. No obstante, en tal desintegración no toda la conciencia se extingue; está notablemente limitada, como encerrada en tinieblas, atraída y repelida por un objeto, circunscripta en la dualidad, pero no está apagada. De los cinco Budas emanan grupos de *Bodhisattva*, criaturas esenciadas de *bodhi*, de la lucidez primordial a cuya reintegración se tiende después de la experiencia del mundo: son constelaciones luminosas y misericordiosas agrupadas en torno al propio Buda, compañeros que ayudan al hombre, prontos a acudir cuando se los invoca. Según la tradición hagiográfica, hace un tiempo incalculable ellos hicieron voto de conseguir la iluminación con el propósito de ayudar a las criaturas en la lucha contra el dolor y la ilusión para evadirse del ciclo samsárico. Así se expresa simbólicamente el valor activo de la con-

ciencia no completamente turbada y destruida en la desintegración. El *logos spermatikòs*, la bodhi, es el supuesto necesario de nuestra reintegración, porque si ella no existiese no tendríamos la posibilidad de salir del caos en que estamos inmersos. La *bodhi*, misteriosamente presente en lo profundo de nuestro ser, está proyectada fuera de nosotros en imágenes simbólicas como Bodhisattva, los compasivos intermediarios que con su intervención hacen posible nuestra ascensión.

La persona humana es un coexistir de dos tendencias opuestas, una centrífuga, centrípeta la otra: así como una tendencia nos lleva fuera de nosotros, la otra nos transporta hacia el retorno, al punto central. Nosotros, pues, estamos siguiendo el desarrollo de la psiquis y del cosmos desde el centro primordial, en su expansión e irradiación infinitas; partimos, en esta lectura, del punto invisible que domina y determina el desarrollo quinario del mandala, vimos luego a la péntada dividirse por una nueva escisión a causa del sublevarse de las cinco uerzas correspondientes, y asistimos luego al manifestarse de la péntada de los Bodhisattva, cuya presencia es una condición necesaria para nuestra posibilidad de salvación. Pero el proceso continúa.

Hemos llegado ahora a la periferia donde se abren cuatro puertas a los cuatro puntos cardinales: son las puertas vueltas hacia todo lo que está fuera de nuestra conciencia, el inconsciente incontrolado, nunca asequible por ninguna figuración o representación, siempre tumultuoso alrededor, en una tenebrosa, indistinta lucha. A menudo las puertas

están custodiadas por algunos guardianes de pavoroso aspecto.

Por esto, esas imágenes son llamadas los "custodios de las puertas". Ellos vigilan armados y temibles, monstruosos en el aspecto, solos o acompañados de las paredras con las que danzan frenéticas danzas de sangre y muerte.

¿Quiénes son los demonios que se encuentran en el umbral del mandala y que no faltan casi nunca, ni siquiera en la entrada de esos mandala arquitectónicamente construidos que son los templos? Según la terminología común son llamados los *vighantaka*, los que ponen fin a los *vighna*. Los *vighna* son los impedimentos. Por "impedimentos" la gnosis tántrica entiende las fuerzas que amenazan la pureza sacra del lugar donde se cumple el rito y también las que, oscuramente presentes adentro de nosotros, obstaculizan nuestro camino hacia la luz; son los demonios, pero su representación iconográfica no es tan precisa ni tan detallada como la de las deidades terroríficas. Sólo algunos se representan según un esquema iconográfico bien definido: los demás son, genéricamente, los *vighna*, en plural, una masa confusa e indistinta, que se agita arremolinándose en lo profundo del inconsciente, prontos a irrumpir a la primera distracción y apoderarse de la psiquis y turbarla con su agitación. Son oscuros, indiscernibles como las tinieblas en que están inmersos: su regidor supremo es Yama, dios de la muerte, a caballo sobre un búfalo, y armado de la clava que tiene por tronco la espina dorsal de un esqueleto gigantesco y por maza el cráneo: La cabeza

es de búfalo, con cuernos, y de ojos llameantes, por la boca gotea sangre. Como Muerte, Yama es *samsara*, el eterno ciclo del nacer y del morir, del plano de la vida cuyo fruto es el dolor. Pero según una vieja ecuación, es también Kama, el amor, porque amor y muerte están juntos, uno alimentando a la otra. ¿Cómo puede la conciencia luchar contra estas fuerzas? Tomando una forma adecuada: la primera lucha entre la luz y las tinieblas, dice el Yoga y repite el Budismo, no se lleva a cabo en la plenitud de la conciencia. La conciencia no podría hacer presa en el fluido y misterioso mundo del inconsciente. No existe entre las dos una posibilidad de encuentro: se tocan, se superponen, el inconsciente puede desbordar la conciencia y ahogarla, apagarla, pero la conciencia no tiene el poder de eliminar el inconsciente y dispersarlo. Se trata de una lucha larga y difícil en la que no hay tregua, y que la conciencia debe llevar a cabo en el campo mismo del enemigo: esto es posible sólo de una manera: adoptando un aspecto belicoso y terrible adecuado a las potencias que debe combatir.

Sucede, entonces, que cada una de las deidades del plano superior proyecta de sí un *krodha*, una emanación terrorífica, "iracunda" que, simbolizada en esas figuras monstruosas, representa el ingreso violento de las fuerzas conscientes en las tinieblas del inconsciente para cortar de raíz al rival o disolverlo o llevarlo, inclinado y dócil, al reino de la luz.

Tal es el significado de las terribles deidades puestas de guardia en el mandala para repeler y al fin dominar el confuso hormigueo del mundo

misterioso de donde brotan las asechanzas del imprevisto.

Por tanto, dichos guardianes no tienen sólo valor, por así decirlo, defensivo, sino una intervención ofensiva; están en el umbral de la conciencia para entrar al otro reino y allí instalarse, después de haber adoptado, como decía, una forma que los adecue a las fuerzas de las que deben dar cuenta.

No he dicho, por supuesto, que en el mandala estén siempre representadas imágenes de divinidades. En muchos mandala no se ven figuras de dioses, sino símbolos o letras: el significado es el mismo, porque como dice el *Yamala* (citado en la *Çakty anandatarangini*, p. 55): doble es el aspecto de la divinidad, sutil, representado por el mantra, y grosero, representado por las imágenes.

La sílaba, es útil recordarlo, es la secreta ausencia o la "simiente" de la divinidad. Están tan íntimamente ligadas que es suficiente concentrarse en la sílaba para que la imagen sea evocada: no se cumple ninguna evocación si esta sílaba mística no ha sido meditada y visualizada por largo tiempo. Sucede así porque en la simbología gnóstica de la India —y no sólo de la India— la evolución cósmica y su reabsorción están reproducidas en la matriz primordial en un esquema alfabético preciso y sutil que refleja en sus combinaciones la urdimbre del devenir universal y fija, por así decirlo, los distintos momentos.

Esto explica por qué el mantra tiene tanta importancia en la liturgia india. Las "simientes" que aparentemente no tienen sentido, encierran en el sím-

bolo del sonido la correlación de los diferentes planos y reflejan el juego de las fuerzas cósmicas. Quien conoce el entramado adquiere un poder arcano; pero de nada sirve repetir mecánicamente los sonidos sin comprender su secreta potencia. Naturalmente el sonido, a su vez, no es concebible sin su soporte, el *prana*, la energía cósmica, el aliento universal de muchos aspectos y de infinitas repercusiones que representa la vida recóndita de Dios y de las cosas: cada sonido, en virtud del *prana*, se inserta en el complejo de las potencias *(çakti)* por cuyo motivo el uno se expande en el mundo y reproduce en un paradigma esencial las combinaciones eternas e infinitas. Para aclarar mejor lo dicho será oportuno ver cómo uno de los tantos sistemas esotéricos, por ejemplo, el Shivaísmo del Kashmir, simboliza con las vocales los varios momentos de la expansión cósmica.

"El conocimiento (en virtud del cual la conciencia deviene consciente de sí y de las cosas) no es una hipótesis: es el embrión del sonido supremo identificado con la esencia misma de la conciencia. Y es consciente de todo el haz de la *çakti*, de las potencias de dios que determinan el universo, en toda su extensión. Las principales potencias de dios son tres: suprema *(anuttara)*, voluntad *(iccha)*, y expansión *(unmesha)*; este triple aspecto del conocimiento está simbolizado en las vocales *a-i-u*. De esta tríada procede el desplegarse de todas las potencias. La beatitud *(ananda)* es el punto de reposo del estado supremo, la capacidad creativa *(içana)* el punto de reposo de la voluntad y la onda *(urmi)* el punto

de reposo de la expansión. Esta onda es el principio de la potencia del acto. Tal aspecto triple del conocimiento está representado en las vocales *á-í-ú*. En ésta (elongación) los tres aspectos precedentes del conocimiento tienen una naturaleza solar en cuanto están sustentados en la parte luminosa, los segundos tienen una naturaleza lunar (o partícipe) puesto que allí predomina la serenidad sustentada en el reposo. Hasta ese momento no hay inserción en el acto. Cuando en la voluntad y en la capacidad creadora se inserta la acción —por lo que puede hablarse de querido o podido— nacen, en ese momento, dos diferenciaciones: la semivocal *ra* en virtud de la sola luminosidad, la semivocal *la* en virtud del punto de reposo, ya que *ra* y *la* tienen, respectivamente, la naturaleza de la luminosidad y el asombro. Lo querido no aparece como objeto externo manifiesto porque si tuviese forma manifiesta (objetivada), entonces sería creación, y no voluntad o potencia; y por tanto, por este su no ser manifiesto como objeto, *ra* y *la* son entendidos sólo como semivocales, no (son) precisados como consonantes. Entonces, las cuatro letras son neutras porque contienen la imagen de ambos (vocales y consonantes); y son: *r, r, l, l.*

"Cuando fluyan en la voluntad, etc., la suprema potencia *(anuttara)* y la beatitud *(ananda)*, entonces se tienen los símbolos de las dos vocales *e* y *o*; luego, por un nuevo encuentro con la beatitud y la potencia suprema tenemos *ai* y *au*; ésta es la potencia del acto que es simbolizada por *e, ai, o, au*. Cuando la potencia del acto termina su función y hasta tanto

que todo lo creado regrese a la potencia suprema *(anuttara)*, eso (lo creado), antes que acontezca, permanece bajo forma de punto *(bindu)* simbolizado por *am*, por ser esencialmente autoconciencia. Por esto se dice que las dieciséis vocales constituyen la simiente del conocimiento, mientras la matriz está representada por las consonantes. De la potencia suprema nace la serie de las guturales; de la voluntad nace la serie de las palatales, de la voluntad (misma) nace también la serie de las linguales y las dentales, de la expansión la serie de las labiales, vale decir, una quinterna por conjunción con cinco clases de potencias. De la misma triple voluntad nacen *ya, ra, la*, de la expansión la letra *va*, de la sola voluntad triple *ça, sha, sa*, del fluir *(visarga)* la letra *ha*, en conjunción con la matriz nace *ksha*. Éste es el aspecto de dios llamado potencia suprema *(anuttara)* que está representado en su ser señor de la familia de las potencias que él contiene. Una de las potencias que pertenece a esta familia, la potencia de emanación, que comienza en el aspecto de la beatitud para terminar en la creación objetiva, y cuyos respectivos conocimientos, simbolizados en la serie consonántica, etc., se determinan en la conciencia cósmica apenas acontece en ella el primer temblor; se realizan en el aspecto objetivo de las categorías *(tattva)*. Y esta emanación es de tres modos: atómica *(anava)*, que tiene la forma del punto de reposo del pensamiento, eficiente *(sakta)*, que tiene el carácter de despertar del pensamiento coesencial y *çambhava*, que consiste en la reabsorción *(pralaya)* del pensamiento; por tanto, la emanación es la potencia

divina capaz de crear todo. Cuando la totalidad de este pensamiento permanece indiferenciada, entonces Dios es uno. Luego, cuando se divide en un doble aspecto, en cuanto adquiere forma de simiente o de matriz, entonces en el conocimiento mismo aparecen dos aspectos, el del poseedor de potencia *(çaktiman)* y el de potencia *(çakti)*" (*Tantrasara* de Abhinavagupta. Bombay, 1918, pp. 12-17).

Por dichas razones, la presencia efectiva de las imágenes en la superficie del mandala no es necesaria: en lugar de su representación es suficiente el símbolo silábico, la misteriosa matriz de su forma. Recordemos que los mantra son, en cambio, más reales que la imagen, que es una apariencia adecuada a nuestra limitación kármica, una figura en virtud de la cual lo que no tiene forma, por un artificio, deviene asequible a nosotros, una vestimenta imaginada por nosotros mismos, bajo la que se encubre una esencia invisible, si bien, por así decirlo, inmediatamente sensible en el recogimiento de la meditación que nos hace partícipes de aquélla. En otras palabras, es una relación de reciprocidad entre el ser que se revela y la persona a quien se revela. En virtud de tal reciprocidad esta última forja, en cierto sentido, el aspecto del primero, adaptándolo a su modo de concebir y a su madurez kármica; por lo que resulta "hombre entre los hombres, dios entre los dioses, Brahma con los Brahma" (*Siddhi*, pp. 764-765), El mismo Sakyamuni que nació hombre entre los hombres, puede aparecer de diferentes suertes a diferentes seres (*sKyabs agro bdun bcu pa*. p. 9). En efecto, tal es el carácter del

cuerpo ficticio *(nirmanakaya)* de Buda; más allá de eso existe el cuerpo místico *(sambhogakaya)* contemplable sólo por los Bodhisattva de la décima tierra transportados a ese plano por su propia meditación: en el coro de los beatos unidos en la misma madurez espiritual, en la esfera extraespacial asisten a la revelación de la ley digna de su particular elevación. Esto es el resultado de la segunda revulsión de los planos *(açrayaparavrtti)*, en virtud de la cual se supera definitivamente toda forma terrena y se adquiere un aspecto trascendente. Empero, tanto el primero como el segundo aspecto están adecuados y corresponden a criaturas de pureza diversa, pero la suprema esencia, el *dharmakaya*, el plano absoluto, la sustancia de todas las cosas más allá de toda forma, los trasciende a ambos, matriz inmóvil y luminosa.

Ésta no es una innovación del Budismo. Toda India siempre ha creído que a Dios nos aproximamos gradualmente: la esencia del absoluto trasciende cualquier pensamiento humano. *Na iti, na iti* dicen los Upanishads: "si tú proclamas cualquier atributo de él, yo respondo que no es así". Pero su epifanía se adecua a las criaturas, de las formas más groseras —tal como convertirse en tosco animal— a las más nobles y sutiles. De la adoración *(upasana)* de los ídolos a la concentración en la que el espíritu se sumerge en un mar de luz, hay un largo camino cuyas etapas se adaptan a las distintas capacidades del creyente.

"A Brahma, esencia de pensamiento, individual, entero, incorpóreo, se lo imagina corpóreo para

utilidad de los adoradores" (*Çáktyanandatar*, 52) y también: "Los hombres según sus inclinaciones, velan el Todo asequible a través de la concentración *(dhyana)* de distintas maneras". (Ibíd., p. 62).

En este principio está implícito que los dioses, como imágenes de nuestro principio consciente, deben desaparecer y desvanecerse cuando la luminosidad de la conciencia, pura y sin forma, brille en nosotros. Por eso en la liturgia gnóstica de India se emplea el espejo; sirve para recordar al celebrante que las imágenes delante de las que se cumple el rito son reflejos quemados por el fuego de la gnosis: no tienen naturaleza propia, son creaciones de nuestro estado kármico. Cuando se aparecen al principio consciente del muerto —durante el estado de existencia intermedia entre muerte y renacimiento— imágenes de dioses beatíficos o pavorosos, el maestro le recuerda que "las tramas luminosas aparecerán para enlazarse a tu corazón. Oh hijo de noble familia, son artificio de tu pensamiento; no vienen de ningún otro lado (que de tu pensamiento), no tener, pues, apego por ellas; sin miedo, permanece en estado de inactividad mental. Entonces las imágenes y las luces se disolverán dentro de ti y tú te transformarás en Buda perfecto.

"En ese momento debes recordar las instrucciones que el maestro te dio en vida para producir ese reconocimiento. Si recordaras el sentido y creyeras en las imágenes que se te han aparecido, será como el encuentro de la madre y el hijo o el reconocimiento de personas recientemente conocidas, como cuando uno ha tomado una buena resolu-

ción; reconoce las imágenes como realmente tus propias imágenes, si eso creyeras, puesto que son el camino inmutable del puro plano absoluto, surgirá en ti un estado duradero de éxtasis y al disolverse el intelecto en la esfera del absoluto te transformarás en Buda perfecto en el plano de las formas inteligibles, del que no se retrocede nunca.

"Oh hijo, las apariciones terroríficas y espantosas que ves son también imágenes de tu mismo pensamiento; del mismo modo reconoce a la luz misma como el resplandor de tu propio pensamiento. Reconociéndolo así uno se consubstancia con los Buda: si no hay duda en esto, en un solo instante uno deviene Buda perfecto. ¡Recuerda! Oh hijo de noble familia, si no lo reconocieras como de ti mismo, tendrás miedo; entonces las deidades calmas se manifestarán bajo el aspecto del dios de la muerte. De este modo las imágenes de tu mismo pensamiento se transformarán en el demonio y tú errarás en el cielo de las transmigraciones. Oh hijo de noble familia, si no reconocieras que esas son imágenes de tu pensamiento, aunque hayas sido docto en las sagradas escrituras y aunque hayas observado los preceptos de la ley, por una edad cósmica completa no te consubstanciarás con los Buda. Pero reconociendo que esas son imágenes del propio pensamiento uno instantáneamente se consubstanciará con los Buda. Si uno no reconoce que esas son imágenes de su propio pensamiento, apenas uno muere, en el estado de la existencia intermedia, en que se revela el plano de las ideas, aquellas se manifiestan como imágenes del dios de la muerte. La figura

del dios de la muerte es grande como la extensión del cielo, en su dimensión media como el Sumeru, en su aspecto más pequeño dieciocho veces tu cuerpo: él cubre el universo. Con los dientes de arriba se muerde el labio, sus ojos (lucen) como cristal, tiene un sombrero torcido en la punta de la cabeza, la panza es enorme y sutil la vista; tiene en las manos una clava y grita con grandes voces: "golpea, mata", bebe el cerebro, arranca la cabeza del cuerpo, extirpa el corazón. De esta manera vendrá cubriendo con su figura el universo. Oh hijo de noble familia, cuando se manifieste ante ti una aparición similar, no temer, no asustarte. Puesto que tu cuerpo ya no es un cuerpo material, sino un cuerpo mental, constituido por las inclinaciones de tu karma, aunque te mate y te haga pedazos, tú no puedes morir. En verdad, no tener miedo, porque tu figura misma está vacía y las manifestaciones del dios de la muerte aparecen en la luminosidad de tu propio pensamiento, pero están privadas de realidad. El vacío no puede agraviar al vacío; no son nada más que artificios de tu pensamiento; fuera de éste, no existe ninguna cosa, ni las deidades pacíficas, ni las deidades terroríficas de cabeza deforme, ni las deidades bebedoras de sangre, ni el arcoiris en que te parece que te disuelves, ni la terrible figura del dios de la muerte, ni ningún terror. De esto no hay duda."

¿Qué significan las deidades que vemos representadas en el mandala en forma beatífica y terrorífica, solas o acompañadas, a menudo modeladas en forma ligeramente distinta aun cuando lleven el

mismo nombre, capaces de mutarse en nuevas hipóstasis, de colores distintos, representadas ora con un rostro, ora con más, algunas veces con dos, otras con muchas manos y que la gnosis nos asegura que no existen objetivamente sino que son proyecciones de nuestro pensamiento? ¿Por qué las deidades aparecen bajo formas tan distintas?

Como hemos visto, son símbolos a través de los que la conciencia fija —por así decirlo— el inquieto enredo de las fuerzas que se aproximan y contrarían en la psiquis; sólo por medio de tales símbolos puede enfocarlas, tomar conocimiento y eliminarlas en el proceso definitivo de desgaste sin el que no puede haber salvación. Esto significa que las imágenes deben ser leídas, tomándolas no como realidad objetiva, sino como figuración provisoria surgida por un intercambio recíproco entre conciencia absoluta y conciencia individual, y adecuadas a esta última. Reconociéndolas por lo que son, reflejos del ser, se disuelven gradualmente en el primigenio, inmóvil esplendor. Señalan los varios estadios del retorno, pero deben ser interpretadas para insertarse eficazmente en el proceso que obrará la palingenesia; el color diferente de las caras, la desigual cantidad de manos, los instrumentos que empuñan son traducciones en signos realmente visibles que el celebrante deberá revivir en el drama espiritual que, desarrollándose en lo profundo de su ser, lo renueva.

Las verdades, por medio de semejante mecanismo, no son ya remotas y frías certezas, teoremas teológicos que no se emplean en la vida, sino que se transfiguran en fuerzas psicológicas que obran des-

de adentro y resuelven desde lo profundo la persona íntegra del celebrante. Tomemos por ejemplo, dos imágenes, la de Heruka y la de Vajrabhairava, que son las deidades más populares del esoterismo budístico y veamos como las "leen" las escuelas iniciáticas.

Heruka es descripto así:

"En el centro del loto, en el asiento solar, está el Beato Çri-Heruka de cuerpo azul; tiene cuatro rostros: el primero (el central) es negro, el izquierdo verde, el posterior rojo y el derecho amarillo. Cada rostro tiene tres ojos. Doce son las manos; sobre la frente lleva una guirnalda de *vajra* con cinco puntas. Con la pierna derecha mantiene aplastada la cabeza de Kalabhairava, que tiene cuatro brazos: dos están unidos en acto de adoración; en el segundo de la derecha tiene el tamboril mágico *(damaru)* y en el segundo de la izquierda la espada; la pierna izquierda está replegada y pisa el pecho de Kali roja, que también tiene cuatro brazos: dos están unidos en acto de adoración, y de los otros dos, el de la derecha tiene una caja craneana *(kapala)* y el de la izquierda el *khatvanga*[1].

"(Heruka) abraza con los brazos principales a Vajravarahi, empero, en el derecho tiene un *vajra* de cinco puntas y en el izquierdo la campanilla. Las manos de los brazos inferiores están en actitud de amenaza *(tarjanimudra)*; con ellas tiene y extiende a la altura de sus ojos una vestidura hecha con la piel

[1] Instrumento usado por los ascetas; es una especie de clava en la que están insertadas una cabeza recién cortada del cuerpo, una segunda en estado de putrefacción y una calavera.

fican la incorporación de la luz que nace de la paz conquistada en la supresión de todos los extremos; las doce manos indican la purificación de cualquier mácula por cuanto se refiere a la interpretación de la duodécupla concatenación causal. Las caras contrahechas quieren decir la denegación de todas las falsas teorías, la sonrisa maligna que muestra los dientes indica la superación de las cuatro Mara[1], el mechón ascético levantado en alto el concepto del mérito ascendente, la guirnalda de *vajra* el aquietamiento en la quíntuple gnosis que se produce cuando el mérito ha llegado a su desarrollo máximo. El dios tiene tres ojos, porque descubre todo con esa sabiduría; tiene el doble *vajra* en cruz porque con su cuádruple actividad realiza el bien de todas las criaturas; los seis sellos equivalen a perfección de los métodos (léase caminos) que conducen a las seis perfecciones místicas. Está provisto de toda la magnificencia de la serenidad espiritual que es unión de los cinco Buda y las cuatro Potencias (Çakti).

"Frente al Beato está Vajravarahi, la del cuerpo rojo; tiene una cara, dos manos y tres ojos; está desnuda con los cabellos revueltos y lleva un cinturón adornado con pedazos de calaveras. Con la mano izquierda abraza el cuello del "padre", con la derecha en ademán de amenaza *(tarjanimudra)* empuña el *vajra* y espanta a los demonios de los diez puntos del espacio.

"Por (ser símbolo de la) intuición de la insus-

[1] Sobre esta palabra véase más adelante.

tancialidad del universo es similar al fuego que en el fin de los tiempos destruye los mundos: resplandece de fulgor solar, en tanto expresa la posesión de la sabiduría purísima. Vive en la sangre, chorrea sangre, apretada con las dos canillas a los muslos del "padre", consustanciada con la gran compasión, ya que realiza el bien de las criaturas aunque permanece en la suma beatitud en que consiste la visión suprema; se adorna con cinco sellos (los anteriormente mencionados) pero no con la ceniza; lleva una guirnalda con cincuenta cráneos y en su frente una diadema de cinco calaveras."

Y ahora, he aquí la descripción de Vajrabhairava:

"Mahavajrabhairava debe tener el cuerpo azul-oscuro, nueve rostros, treinta y cuatro brazos, dieciséis pies: las piernas de la izquierda están extendidas, las de la derecha replegadas. Es capaz de tragar el trimundio; ríe ruidosamente, tiene la lengua arrollada, chirría los dientes y arruga el entrecejo. Los ojos y las cejas llamean como el fuego cósmico en el momento de la destrucción del universo; los cabellos rígidos son de color amarillo. Amenaza a los dioses de las esferas materiales e inmateriales, y espanta hasta a las deidades terroríficas; grita *p'ain* con voz similar al ruido del trueno; devora sangre, carne, médula y grasa humana, se corona con cinco terroríficas calaveras mientras se adorna con una guirnalda hecha con quince cabezas recién cortadas; su cordón sacrifical está hecho con una serpiente negra; los ornamentos de las orejas, etc., están hechos con huesos humanos; el vientre grueso y desnudo el cuerpo, en erección el miembro; cejas, barba y

pelos del cuerpo llamean como el fuego cósmico al fin de las edades. La cara central es de búfalo; expresa profunda ira y tiene cuernos. Sobre ella, entre los dos cuerpos, aparece una cara amarilla.

"El mechón ascético, levantado en alto, significa que es consustancial con las cinco gnosis místicas; tiene aspecto terrorífico porque aleja a las fuerzas adversas (Mara). Los dieciséis pies son símbolo de las dieciséis clases de insustancialidad; el miembro erecto quiere decir que es consustancial con la beatitud suprema; los treinta y cuatro brazos son símbolo de los treinta y cuatro coeficientes de la iluminación; el cuchillo porque mata la ignorancia, el destral porque analiza el falso imaginar relativo al sujeto y al objeto; la machaca para significar la concentración del conocimiento; la navaja porque corta el pecado; el aguijón para indicar la sumisión del cuerpo y de la palabra; el segur porque corta el error de la mente; la lanza porque aniquila las falsas teorías; la flecha porque traspasa el falso imaginar; el gancho porque arrastra (a la salvación); la clava porque abate el velamen que deriva del karma; el *khatvanga* porque su naturaleza es consustancial con el pensamiento de la iluminación; el disco porque pone en movimiento la rueda de la ley; el *vajra* porque es consubstancial con la quinta gnosis; el martillo porque quiebra la avaricia; la espada porque dispensa distintos poderes mágicos como el de la espada, etc.; el tamboril porque con la suprema beatitud que simboliza amonesta a todos los Tathagata; la calavera llena de sangre porque estimula al cumplimiento del voto; la cabeza de Brahma porque, en su compasión, realiza el bien de las criaturas; el escudo porque triunfa sobre todas (las obras) de Mara; el pie porque dispensa al meditante el mismo rango de los Buda; el lazo porque se apodera (léase ata) de la suma sabiduría; el arco porque triunfa sobre el trimundio; las entrañas porque hace comprender la insustancialidad de las cosas; la campanilla para indicar la consustancialidad con la suprema gnosis; la mano porque es capaz de cualquier obrar; los despojos recogidos en los cementerios porque destruyen el velo de la ignorancia, que nos impide reconocer que las cosas están privadas de sustancia propia; el hombre ensartado en un palo para que entre muy adentro en el concepto que todas las cosas están privadas de sustancia: el hornillo (de forma triangular) simboliza la luz germinal (*'od gsal*); la cabeza recién cortada porque está lleno de la ambrosía que es la compasión; la mano pronta en el signo de la amenaza porque espanta a los demonios; la lanza de tres puntas simboliza el concepto de que espíritu, palabra y cuerpo tienen una sola esencia; un pedazo de tela aventada porque todas las cosas son como *maya*; los seres que pisa son para simbolizar los poderes místicos que derivan de allí."

Las características del Vehículo Adamantino que hemos venido aclarando contribuyen a explicar la inagotable riqueza del olimpo budista. Cuando los maestros se hundían en la meditación, la verdad sobre la que se concentraban emergía a menudo de lo profundo de su psiquis bajo aspectos y for-

mas distintos de los ya anotados. En el momento en que se preparaba para la evocación, el meditante partía de la certeza que ciertas verdades se le aparecerían de determinada forma: el número y el aspecto estaban fijados por una larga rutina de experiencias anteriores. El número no podía ser violado: era muy preciso en los esquemas mandálicos que por lo demás casi siempre reproducen pictóricamente los paradigmas de la dogmática. El número no hubiera podido ser alterado sin desquiciar desde los cimientos toda la construcción teológica del Budismo. Pero cuando se debían visualizar las fuerzas, representándolas en forma de deidades, el meditante no podía sustraerse a impulsos misteriosos de su inconsciente; durante el recogimiento, desde lo profundo de su psiquis, podían prorrumpir y configurarse en imágenes los recuerdos adormecidos, las huellas inconscientes dejadas por encuentros no considerados, las divagaciones imprevistas, los instintos repelidos. De hecho, esto sucede y explica la gran cantidad de métodos de realización de las verdades particularizadas en que se centraron los distintos Tantra: casi no hay gran maestro que no haya compuesto los *sadhana*, que no haya puesto por escrito las visiones que se aparecían a su espíritu en el momento de la concentración; por el hecho mismo que se le habían aparecido, que, por tanto, se habían materializado, las consideraba justamente reales. Habían tomado forma: no alborotaban oscuramente en lo profundo del inconsciente sino que habían salido a la luz, se había configurado una nueva posi-

bilidad de incorporación del inconsciente y era necesario registrarla atentamente porque podía repetirse en otros.

Lo que ha sucedido en el Budismo se repitió también en las escuelas hindúes, que siempre han entendido las imágenes como un símbolo que sólo los iniciados saben leer.

La Çakti, por ejemplo, es representada con cuatro brazos: en el brazo inferior de la izquierda lleva un arco con una cuerda de abejas, en el brazo inferior de la derecha cinco flechas de distintas flores, en el brazo superior de la izquierda el lazo colorado, en el superior el gancho. Estos símbolos pueden ser entendidos de tres maneras distintas: grosera, sutil, extremadamente sutil. En el primer caso se ven como aparecen a los ojos, sin entender nada de su sentido más recóndito; en el segundo traducen en términos visuales el *mantra*: el arco corresponde a la sílaba *tham*, el lazo a la sílaba *hum* y así por el estilo; en el tercer caso el arco es la mente, las cinco flechas son los cinco elementos sutiles, es decir, la materia en su quíntuple forma quintaesencial, el lazo son las pasiones, el gancho la ira.

Pero si el mandala es una guía de la salvación, en cuanto suscita el conocimiento liberador, es consecuente que deba adquirir infinitos aspectos. Desde su origen el Budismo ha reconocido la inmensa variedad espiritual o intelectual de las criaturas, en virtud de lo cual lo verdadero, para ser activo y llegar eficazmente a los corazones, se debe refractar de mil maneras: una verdad absoluta, dogmática, inalterable, sería vana. Buda se comporta en

relación a las criaturas como un médico hacia sus enfermos: el médico sabe que la enfermedad, tomada en sí, es una abstracción; existe solamente en el cuadro de la enfermedad de los enfermos. Así, en el mundo de *maya* existen personas distintas una de otra, por los lazos kármicos y las inclinaciones consiguientes; la verdad que para la primera es salvación, para la segunda es perdición, como la fórmula de los encantadores de serpientes que, mal usada, mata a quien de ella se sirve. Por lo tanto Buda, que es justamente llamado el médico excelso, sabe dosificar la verdad, adaptándola convenientemente a los oyentes y partidarios; la virtud que más celebran en él los teólogos es la habilidad de saber adoptar el medio apropiado *(upayakauçalyata)*. En toda la tradición gnóstica india se le da gran importancia al *guru*, al maestro, a aquel que debe producir la revulsión del adepto. La ciencia por sí misma no sirve de nada si no es sabiamente usada a través de una relación directa entre preceptor y discípulo: Ocurre que entre ellos debe establecerse una sintonía espiritual, no una fría relación intelectual entre maestro y alumno, sino una corriente de vida, no una transmisión genérica de ideas y de conceptos inestables, sino un íntimo contacto vital, como linfa que renueva el espíritu del neófito: es la relación que los místicos definen como lo que pasa entre la vaca y el ternero.

El *guru* con sabiduría saca a luz gradualmente lo que estaba oculto en lo profundo de nosotros y nosotros vemos que poco a poco nos aclara el horizonte. De este modo estamos todos comprometidos

en la obra de clarificación que, al mismo tiempo que nos ilumina, da forma a las proyecciones de nuestro espíritu que corresponden a la maduración por la cual la verdad, de vez en vez, se abre a nosotros, según nuestra intensidad interior, en este o aquel aspecto siempre más alto y completo. Nuestra receptividad no es inerte, sino una concomitancia creadora por la que la verdad al iluminarnos es casi hija nuestra.

Esta complicada revaluación del individuo, este conmensurar la verdad a su capacidad, la correspendencia entre la epifanía del dios y la intensidad espiritual del hombre ha llevado —estaría por decir por necesidad dialéctica— a una división escolástica de los tipos fundamentales de criaturas: según pertenezcamos a uno u otro tipo, será recomendable un modo de enseñanza antes que otro, si bien el *guru* puede moverse a su parecer, dentro de los límites, plegándose perspicazmente de vez en vez a las cualidades preeminentes de la indefectible polivalencia del neófito.

Sobre este principio de la diversidad de las criaturas y por tanto de los símbolos que parecen los más adecuados para conducirlos por el camino de la salvación, se basa la cuádruple división de los escritos esotéricos, anotados con el nombre de Tantra. Son la expresión de una actitud del espíritu que ha encontrado en la gnosis su formulación más completa. La gnosis, adquiriendo múltiples aspectos y difundiéndose por muchos países, traduce en símbolos análogos la misma ansia espiritual, afirma a menudo casi con las mismas palabras la identidad

de la naturaleza humana y divina, supone un bautismo iniciático y una conciencia liberadora y rehabilita las intuiciones religiosas más antiguas interpretándolas, empero, de manera distinta, como alegorías del drama interior por el cual se cumple la palingenesia. La gnosis florece en el mismo escorzo de tiempo de un extremo a otro del mundo antiguo: Pao p'u tze en China elaboró el lado alquímico imaginando según la tradición taoísta, una inmortalidad corporal del adepto; los Tantra son intentos para enseñar los caminos para discernir la luz divina que, misteriosamente presente, brilla dentro de nosotros envuelta en la red insidiosa de las construcciones de la psiquis; Mani, Valentino, Bardesanes, el autor de la *Pistis Sophia*, están movidos por las mismas aspiraciones y representan puntos ideales de unión entre el esoterismo oriental y la gnosis helenística.

Los Tantra, en que se expresa la gnósis india, fueron en gran parte escritos y hechos circular en los países limítrofes de India, donde eran más fáciles los encuentros y el intercambio de ideas a lo largo de los caminos de caravanas. Los Tantra se dividían, como decía, en cuatro grupos llamados respectivamente *Kriya, Carya, Yoga* y *Anuttara*. Dichos grupos reconocen insuprimible la diversidad de los hombres y por tanto definen algunas categorías psicológicas; en base a éstas prescriben para cada una por separado una liturgia particular y revelan la verdad bajo una forma que convenga a cada una, con el fin no sólo de llevarlo a la salva-

ción, sino también de conferirle algunos poderes mágicos.

En esta división son tomados en consideración todos los seres humanos y también divinos: también los dioses distribuidos en los distintos paraísos, según el Budismo, nacen y mueren. La condición divina no es una esfera concluida sino un plano con el que el celebrante, en el proceso meditativo, puede consustanciarse elevándose espiritualmente a tal altura y participando de su gloria en una presencia atemporal. En los paraísos se encuentran los dioses y diosas que los Tantra describen minuciosamente y que el iniciado sabrá oportunamente entender a la luz de la gnosis, reconociéndolos como alegorías y símbolos provisorios, incorporaciones pasajeras del Ser sin forma, que aparece así para revelarse y producir en el neófito el sacudimiento que determinará la revulsión del plano máyico al nirvánico. Dichos dioses —alrededor de cuyo símbolo se centran varios grupos de Tantra— son imaginados con distintas relaciones entre ellos. El mundo está materializado de pasión y no pueden sustraerse a ello ni siquiera los dioses —los dioses que se encuentran en la más baja de las tres esferas de la existencia, el *Kamakola*; la pasión se manifiesta de maneras peculiares, con la sonrisa, con la mirada, con el estrechamiento de manos, con el acoplamiento: cuatro modos de expresar la pasión que corresponden a las cuatro clases de dioses definidos ya por la antigua dogmática.

En cuanto a los hombres, es notorio que algunos son proclives al uso de los actos litúrgicos, como

medio para superar las manchas del pecado con tal que el rito, se comprende, sea rectamente concebido como símbolo de la purificación interior.

Para gente de tal linaje —que los maestros budistas identifican con los brahmanes—, la clase sacerdotal adicta a la letra y muy a menudo ignorante o poco interesada por el espíritu que debiera animar las ceremonias, se indica una clase especial de Tantra, los *Kriyatantra*, dirigidos especialmente a las complicaciones litúrgicas. Se cura el mal con sus mismos principios, buscando abrir poco a poco los ojos del oficiante y mostrarle el complejo instrumento de revulsión que hay a su disposición, con tal que sepa entender el sentido.

Los *Caryatantra* son apropiados para los *rje rigs*, los hombres de acción, en los que el respeto por el ceremonial se une a una capacidad meditativa interior; están dirigidos a las personas en las que alborea un ansia interior y se conforman los supuestos intelectuales y espirituales para el retorno. Los *Yogatantra* se dirigen a los *rgyal rigs*, los nobles, los poderosos, que no aciertan a renunciar a los bienes de la tierra; se ofrece a su meditación el mandala con el rico despliegue de dioses y diosas y acólitos, que se disponen en el esquema figurado como el séquito de un rey en el propio palacio. También a ellos es necesario comenzar a hablarles con un lenguaje que sean capaces de entender si no se quiere alejarlos para siempre: ¿de qué serviría la renuncia y el sacrificio a los que aman la alegría de vivir, pero que, en principio, ignoran que la verdadera

beatitud es una superación de lo que ellos más desean?

Los *Anuttaratantra*, de las clases superiores, están reservados para las criaturas que más pecan, llevan una vida impura, no distinguiendo bien de mal; sobre la misma culpa con la que están manchados se construye lentamente la obra de la redención.

Aún otra división es posible, fundada en ciertas predisposiciones que prevalecen en los individuos. En algunos predomina la turbación mental; son lentos y torpes, la inteligencia no es luminosa. Para ellos están indicados los *Kriyatantra*. En otros las tinieblas son escasas, la inteligencia vivaz y para ellos, entonces, son convenientes los *Caryatantra*. Para aquellos en quienes pasiones e irascibilidad están en grado medio e inferior son los *Yogatantra*; cuando los tres defectos están presentes en grado supremo es necesario recurrir a los *Anuttaratantra*.

De lo cual se deduce que, estando el proceso litúrgico adecuado a los adeptos en particular, también los mandala son infinitos. En algunos Tantra de la clase *Yogatantra* se cuentan por centenares.

Por supuesto la división fundamental de los mandala también está basada en la división de las criaturas a que hemos aludido.

El primer tipo de clasificación se ofrecía evidentemente por la división de las criaturas en cinco familias místicas *(kula, rigs)*, en las que se realiza una diferenciación de la realidad ya potencial en el absoluto y que en el plano místico está representada por la péntada suprema. Se obtiene así una tipología

quíntuple, a saber, una familia de las Tathagata (Vairocana), una del *Vajra* o diamante (Akshobhya), una de la gema (Ratnasambhava), una del loto (Amitabha) y una de la actividad operante (Amoghasiddhi). El neófito ante todo debe determinar con ayuda del maestro a qué familia en particular pertenece, para elegir después el mandala que le corresponda. A menudo cada familia tiene su mandala particular; pero algunas escuelas admitían también que era posible representar simbólicamente a las tres familias en un mandala sintético en el que estuvieran incluidas y englobadas.

Otras veces la elección del mandala estaba determinada por el plano místico con el cual el devoto se hubiera querido poner en sintonía, con uno de los tres o cuatro aspectos esenciales de la realidad, más allá de su aparecer fenoménico: el físico *(kaya, sku)*, el verbal *(vac, gsuns)* el mental *(manas, t'ugs)*, a los que muchas escuelas añaden el del acto *(karma, p'rin las)*.

O bien, la elección del mandala podía estar inspirada en las cualidades intrínsecas de las personas, que apenas supieran leer el sentido místico, deberían ser guiadas por él a la revelación de la verdad suprema simbólicamente representada en sus diagramas y figuras. Hay personas que no aciertan a comprender el sentido de una doctrina si uno no se las explica de manera dilatada en cada uno de sus detalles por separado; hay en cambio, las que comprenden una cosa al vuelo y es suficiente explicársela a grandes rasgos porque en seguida comprenden todo el significado; hay, en fin, una tercera cate-

goría de hombres que están en medio de las dos anteriores, ni totalmente rápidos para entender sólo con leves señas, ni tan lentos que sea necesario explicarles todo, hasta en los mínimos detalles. Esta distinción de posibles discípulos, o mejor dicho de personas que el maestro puede guiar a la recta comprensión de la verdad, se encuentra ya en la dogmática. Para la primera categoría de personas está el mandala dilatado, para la tercera el mandala abreviado o sucinto, para la categoría media está el mandala intermedio.

También es necesario tener en cuenta que en algunos hombres predominan de tal modo algunas inclinaciones que, como decía antes, no puede pensarse en extirparlas de repente; antes bien, como se dice ahora en psicoanálisis, es necesario transferirlas a otro plano, volcarlas a distintas actividades.

En algunas personas está viva la pasión *(adod c'ags, raga)*, en cambio en otras lo está la ira *(krodha, k'ro ba)*, en otras la confusión mental *(moha, gti mug)*, en otras la avaricia *(matsarya; ser sna)*. Para cada uno de los cuatro tipos de personas se indica un mandala en particular, según las propensiones morales que parezcan predominar en el discípulo.

No se descuida tampoco la devoción especial que puedan tener algunos por ciertas divinidades: importa poco que éstas no sean del panteón budista, ni que no tengan, por tanto, el mismo valor soteriológico. Los Tantra no tienen escrúpulos en aceptar también las divinidades profanas *(ajig rten pa)*, sean ellas los ocho Mahadeva, Vishnú, Rudra o incluso los planetas o las constelaciones. Lo que interesa es

que sea una fe: sobre este sentimiento es necesario trabajar, su presencia en el ánimo de los neófitos es supuesto necesario e indispensable para que asciendan lenta y gradualmente a la suprema salvación. Aquéllas serán formas inferiores de experiencia religiosa, pero demuestran, no obstante, una sensibilidad espiritual que sólo espera ser educada y refinada. En suma, son el primer peldaño de una larga escala, el momento inicial de una purificación y sublimación progresivas. Por tanto, no asombrará si al dibujar el mandala también se tiene en cuenta la capacidad interior de ciertas personas para ser conducidas por la buena vía de su propia devoción por determinadas manifestaciones divinas, aunque éstas no parezcan, a primera vista, ortodoxas. Es un principio tan persistente y vital en el Budismo, que en el Shintoísmo japonés se ha intentado incluir en los mandala hasta símbolos cristianos: cualquier forma que surja en el alma, cualquier vínculo que por vías misteriosas nos una a la vida universal y nos ligue acaso sin saberlo a la más antigua experiencia del hombre, las voces que nos lleguen de los abismos de lo profundo, todo es acogido con solicitud casi afectuosa. El Budismo no quiere que la vida del alma se disperse. No importa si las imágenes y visiones y miedos y expectativas no son del todo apropiadas a la propia visión; son una herencia que el hombre lleva consigo desde el nacimiento, tienen una positiva existencia real como las cosas que vemos o sentimos, son un elemento insuprimible de nuestra persona: si queremos rechazarlos a lo profundo del alma por imperio de la razón,

saldrán de allí cuando menos lo esperemos de modo imprevisto y disgregante. Es, pues, mejor dominarlos desde el principio y luego transfigurarlos gradualmente, así como del cinturón externo del mandala se pasa sucesivamente al punto central, al equilibrio reconstituido después de la experiencia de la vida.

De cualquier modo, todo esto requiere que el maestro esté muy experimentado antes de impartir enseñanza al discípulo: será su deber estudiar su carácter comprobar que el camino elegido le resulte provechoso y no nocivo. Es clásico el ejemplo de Marpa, el maestro del célebre poeta y místico tibetano Milarespa. Éste se había acercado al maestro por desesperación, con el ánimo turbio de pasión y odio, rogando con insistencia ser introducido en los misterios del esoterismo budístico. Después de la muerte del padre había visto a los parientes volverse contra él: lo habían reducido a la miseria, se habían apropiado de todo, habían dejado morir de hambre a la madre, lo obligaron a vagar y pedir limosna. La sed de venganza lo había atormentado por muchos años, luego se había puesto a estudiar magia negra y con maleficios había provocado la muerte de sus enemigos, sin encontrar, empero, la paz del espíritu.

Llegó a Marpa en busca de una serenidad que finalmente lo volviera indiferente a los desengaños y al dolor de la vida, en la certeza que todo es efímero e inconstante. Marpa comprende el mal del discípulo: lo recibe en su escuela pero lo somete a duras pruebas para doblegar el ánimo rebelde, lo

humilla, lo golpea, le ordena construir una casa de nueve pisos y por tres veces se la hace tirar abajo. Pero poco a poco, bajo esa severa disciplina, Milarespa se va doblegando: las pasiones se apaciguan y su corazón se abre a la serena beatitud del éxtasis. Ya está apaciguado para siempre, ya no es siervo sino amo de su psiquis. ¿Cómo puede el maestro estar seguro de haber adivinado el carácter del discípulo? ¿No dispone de algún medio para verificar si su diagnóstico es justo, si el discípulo que llega a él puede verdaderamente ser curado siguiendo el camino sugerido por él? O, para expresarse según la terminología tántrica, ¿pertenece verdaderamente a esa "familia" en especial para que el proceso psicológico que a ella corresponde pueda aplicarse a él con seguridad? ¿Cómo puede comprobarse que el maestro no se haya equivocado, que la familia sea exactamente la que determinó? En general el método es doble, el lance de la flor y el sueño: un poco más adelante hablaremos de ellos.

Capítulo IV

LA LITURGIA DEL MANDALA

La liturgia que acompaña la construcción y el diseño del mandala es muy complicada. Ante todo supone la presencia, por lo regular, de un maestro que realiza la ceremonia y de uno o más discípulos que hayan pedido ser iniciados a los misterios revelados en forma simbólica por el mandala. En efecto, el ingreso al mandala es el término de un largo y paciente aprendizaje, la prueba de la madurez espiritual que el maestro ha reconocido en los neófitos. La preparación escolástica y doctrinal ha eliminado poco a poco la ignorancia que turba el intelecto, los errores y las inseguridades que son propias de la naturaleza terrena. Se solicita ahora el bautismo para borrar las manchas congénitas, que fatalmente acompañan nuestra limitación humana: un sacramento que nos ayuda a hacer real en nosotros la revelación de este al otro plano y, mediante un drama psicológico que revuelve nuestra vida interior, facilita el retorno y la palingenesia.

Lo primero que debe hacerse es la purificación del oficiante. Ninguno puede emprender un rito si no está espiritual y también físicamente purificado: se prescriben ayuno y baños frecuentes.

Lugar y tiempo deben ser elegidos con mucha precaución. Es necesario elegir un día propicio y un lugar solitario cercano a la orilla del río o el mar o al norte de una ciudad; luego se debe preparar el terreno en el que se tiene intención de dibujar el mandala; se quitan las piedras, los carbones, cualquier residuo animal que por casualidad haya allí.

El terreno debe ser plano, alisado, para indicar ya con su apariencia la analogía con el plano trascendente, el plano adamantino en el que se transfigura el mandala apenas se realiza el rito. Luego es necesario eliminar los demonios, a saber, Mara y sus acólitos. Mara es el dios de la muerte pero también el dios del amor, el símbolo de todo lo que nos torna esclavos de la *pravrtti*, del descenso y el apego a la vida. Éste es cuádruple: ***skandha, kleça, mrtyu*** y ***devaputramara***, los cinco constituyentes de la personalidad humana de que antes se ha hablado, las infecciones, vale decir, todos los pensamientos que ocultan la luz de la verdad, la muerte y por fin Mara como dios personificado, símbolo de las tres certezas que, compañeras de la vida, son mensajeras necesarias de la muerte.

La eliminación de Mara, que coincide con la purificación del lugar, se realiza con una evocación de la diosa tierra, *Sai Iha mo* —la misma que invocó Sakyamuni, como testimonio de la iluminación conseguida—, después de la noche de Bodhgaya, cuando

se cumplió su despertar, luego la tierra se toca con el *vajra*, el instrumento indispensable de la liturgia del Gran Vehículo: así la tierra se transforma en *vajra*, deviene diamante.

El simbolismo de este acto ritual es claro. El mandala, como he dicho anteriormente, es un Bodhgaya ideal, un "plano adamantino", una superficie incorruptible, la representación del punto instante en que se realiza la revulsión al otro plano, se deviene Buda: experiencia que no sólo ha sucedido una vez en el espíritu del Tathagata aquella famosa noche, sino que se renueva en quien realiza —a través de la epifanía verbal del Absoluto representada en la "palabra de Buda"— el éxtasis de la conciencia, que, enredada en los tentáculos de la psiquis, yace oculta en lo profundo de cada uno.

Entonces, apenas el oficiante y la superficie han sido purificadas, se pasa al verdadero diseño del mandala por medio de dos cuerdas *(t'ig)*: la primera, *las t'ig*, es blanca y sirve para trazar el límite externo del mandala; la otra está hecha de cinco hilos de diferente color enroscados juntos; se llama cuerda de la gnosis *(ye ses t'ig)* porque servirá para trazar la figura de los dioses que, como se ha dicho muchas veces, se reúnen en cinco grupos principales, a cada uno de los cuales corresponde una gnosis particular.

Las divisiones fundamentales de la superficie interna del mandala se trazan siguiendo las dos líneas principales, *ts'ans t'ig (brahmasutra)*, de norte a sur y de este a oeste. El *brahmasutra*, hilo de Brahma, es símbolo del Meru, el *axis mundi*, el canal medio

que, por homología, le corresponde en el microcosmo humanö; éste se proyecta sobre la superficie plana del mandala para la equivalencia mágica de las dos direcciones, horizontal y vertical, está en el centro del mandala e indica, a la vez, el eje y el punto supremo, el *brahmarandara,* agujero de Brahma, que está en el vértice del cráneo del individuo y en la cumbre de la existencia en el macrocosmo *(bhutakoti),* más allá del cual está el otro plano: así también en el centro del mundo indica el tiempo y traza el espacio, eje en torno al que todo rueda y se desarrolla.

Así preparado el mandala (llamado *adhara, brten,* recipiente) , es necesario pasar a la invocación de los dioses que se deben instalar allí: los cinco dioses fundamentales, solos o con sus paredras y los acólitos, según sugiera el ciclo particular en que se inspira el oficiante; en los cinco puntos fundamentales y en los puntos intermedios se depositan otros tantos vasos llenos de sustancias preciosas o perfumadas, adornos de vendas, de flores, de ramitos de hojas de árbol. En ellos se debe realizar, por mediación del oficiante —a quien será oportuno llamar ya con la mucho más expresiva palabra sánscrita *sadhaka* "aquel que realiza"— el descendimiento *(avahana)* o instalación del espíritu divino evocado. Los vasos pueden ser tantos como deidades a representar en la superficie del mandala.

Sin revelar todavía el mandala al discípulo conviene realizar su *adhisthana:* el *adhisthana* es un estado de gracia o, si quiere decirse así, de pureza,

en que se encontrará el neófito cuando haya cumplido la quíntuple purificación espiritual prescripta:

1. Desinterés; al disponerse al rito, y por tanto deseoso de participar de un plano superior, no debe estar movido por ningún deseo de recompensa, no debe tener por fin conseguir beneficios en esta tierra —poco más o menos la recompensa por la obra meritoria realizada— y tampoco esperar beatitudes paradisíacas o ser aceptado en los coros celestes a los que se eleva quien haya limpiado sus manchas de pecado. Aquél que lo hiciese así perturbaría la pureza sagrada; el propósito del oficiante debe ser uno solo, la reintegración de sí mismo como Buda, la reconstitución del triple diamante *(sku gsun t'ugs).*

Desde los tiempos más antiguos la especulación india reconoció en el hombre tres aspectos fundamentales: cuerpo, palabra y espíritu. El Budismo, al proponer una nueva y más compleja dicotomía en la persona humana (se recuerda la teoría de los 5 *dratu,* los 5 *skandha,* etc.) 1, no pudo descuidar la clasificación elemental. El hombre es la resultante de tres planos absolutamente unidos: uno físico, uno verbal y uno espiritual. Es un dato sobre el que vuelve el Vehículo Adamantino con particular complacencia, con la novedad de que el triple plano de que está compuesto el ser humano se supone tenga su correspondencia en el plano trascendente, el plano adamantino: por debajo del cuerpo, la palabra y el espíritu, manifestaciones efímeras y

1 G. Tucci: *Buddhismo,* Foligno, 1925, págs. 72 y sig. Id., *Asia religiosa,* Paternia, Roma, 1946, págs. 108 y sig.

transitorias, subyacen sus arquetipos inalterables en la identidad del *dharmakaya*, el principio absoluto. De la participación en el triple diamante consiste la naturaleza esencial de los dioses y las personas; sólo tal comparticipación, despertada por el conocimiento, renueva en la criatura su esencia divina. Para tal cosa, durante las ceremonias, sean de iniciación, sean de consagración de los objetos sagrados, cuando se quiere insertar tal esencia en la persona del oficiante o en el objeto a consagrar, es necesario cumplir la trasposición a uno u otro de los tres planos divinos.

Cuando, por ejemplo, el celebrante se apresta a cumplir la compleja liturgia prescripta por el *Guhysamaja* para que se produzca en él el conocimiento de la esencial naturaleza adamantina recitará la formula: "Om, estoy hecho de la esencia adamantina del cuerpo de todos los Tathagata, estoy hecho de la esencia adamantina del espíritu de todos los Tathagata". Mientras se pronuncia esta fórmula se cumple la imposición de la triple sílaba: *Om, ah, hum*, respectivamente sobre la cabeza, la garganta y el corazón, tocando con la mano cada una de las tres partes del cuerpo al mismo tiempo que se pronuncia la sílaba correspondiente. Las tres sílabas son las tres simientes de diamante, que insertan en la persona del oficiante o en el objeto la esencia divina. Se realiza en este momento una transfiguración que es el cambio de personalidad: motivo esencial de toda la liturgia india que se sujeta a una antigua costumbre según la cual en el momento de la muerte, por ejemplo, sucedía la transferencia de la perso-

nalidad del padre en el hijo, trasladando a éste la vitalidad secreta de aquél, por lo que el padre continuaba viviendo en el hijo. "El hijo se acerca desde arriba y toca todos los órganos del padre con los propios... Entonces el padre le transmite sus órganos... Pueda yo deponer en ti mi aliento, etc. (*Kaushitaki-up.*, cap. II, p. 15)".

2. Refugio en la Trinidad, es decir, Buda, la Ley y la Comunidad, los tres maestros en cuya protección invisible pero omnipresente confía él.

3. Formulación del voto de conseguir la suprema iluminación, es decir, de devenir Buda, prometiendo recorrer sin vacilaciones ni arrepentimientos el camino del Bodhisattva, para lo cual no debe mancharse del pecado de abjuración o de la violación del voto: si así sucediera, todo el mérito se desvanecería de golpe.

4. ¿Cuál será el mejor camino para facilitarle al discípulo el refluir del turbio mar de la psiquis a la recogida paz de la unidad primordial? Tengamos presente cuanto se ha dicho anteriormente sobre la quíntuple división de las criaturas, simbolizada en la péntada. El discípulo con los ojos vendados será conducido a la puerta oriental del mandala y recibirá del maestro un palito de madera de los que se usan en India para limpiarse los dientes, o bien una flor y deberá arrojar uno u otra en el mandala. El sector donde caiga, presidido por uno de los cinco Buda o sus símbolos, indicará el camino que le conviene.

5. De esta manera ha sido preparada la superficie en que se cumplirá la ceremonia iniciática y el neófito, ya vendado, conducido a presencia del maestro. Pero antes de pasar a la segunda parte del rito, al verdadero drama litúrgico, al ingreso en el mandala, simbólicamente al otro plano, es necesario que haya advertencias y premoniciones que confirmen el éxito de la ceremonia a cumplirse, o bien que disuadan de continuar cuando no son propicias las condiciones, el momento o las relaciones kármicas entre el *sadhaka* y el plano con que se desee ponerse en contacto. Es fundamental la relación directa entre el neófito y el plano espiritual al que quiere ascender. En tibetano se llama *rten abrel*, "conexión kármica", y debe ser tan íntima como la que une al mismo discípulo con el maestro; una relación kármica es la expresión de la profunda sintonía que debe poner en correspondencia mutua a dos fuerzas afines. En el caso que faltara este *rten abrel* sería vana toda tentativa, sería inútil cualquier acuerdo o contacto entre los dos planos, que permanecerían fatalmente extraños y excluidos uno del otro. Por eso la justa comprobación del *rten abrel* es un momento fundamental del acto litúrgico.

Para tales advertencias el *sadhaka* se confía al sueño, que tiene un lugar grandísimo en el esoterismo tántrico, ya que alienta o disuade de proseguir el acto ritual, cualquiera que éste sea.

Al caer la noche el iniciado deberá colocarse imitando la posición de Buda, en el momento del nirvana supremo, es decir, recostado sobre el lado de-

recho y con la cabeza apoyada en la palma de la mano: es la postura llamada "del león". El maestro habrá cuidado de enseñarle algunos *mantra*, en los que se concentrará, repitiéndolos según los preceptos, hasta que el sonido no le fluya. Al alba, cumplida la ofrenda prescripta, deberá repetir al maestro el sueño que ha tenido y el maestro decidirá si es fausto o no, aconsejando, en consecuencia, emprender o suspender el rito. Será de buen auspicio haber soñado la imagen de Buda; infausto será, por ejemplo, el sueño de una caída.

Por supuesto que todo acontece con gran estudio de los detalles, de manera que concentrándose vivamente y perfectamente consciente de la solemnidad del momento, el neófito vive absorto en la expectativa del misterio y entonces está psicológicamente dispuesto a elaborar interiormente las complicadas sugerencias que llegan a su ánimo por el drama litúrgico del que participa.

No se me reproche recordar a propósito de esto una experiencia mía. Cuando en 1939 en el monasterio de Saskya quise pasar por la complicada iniciación de Kyai rdo rje (Hevajra), deidad patrona de la escuela Saskya pa, cumplidos durante el primer día los ritos propiciatorios de una larga ceremonia que se iniciaba a la mañana a hora temprana y continuaba durante gran parte del día, el Gran Lama de Saskya me dio una hoja bendita para poner bajo la almohada, con la recomendación de no olvidar los sueños que por casualidad tuviera esa noche. Recuerdo que en el sueño había imágenes de montes y glaciares altísimos, como por lo demás en esos

lugares me sucedió a menudo, o por el recuerdo de las cimas admiradas o por el ansia natural en espera de otros caminos difíciles de recorrer; de todos modos referí al abad tales imágenes mías y él, no viendo ninguna señal adversa, sino al contrario, interpretando como buen auspicio esa señal de montañas de que he hablado, alegremente me guió por los otros momentos de la ceremonia.

En general, el mismo cuidado de no equivocar la propia deidad, de elegir la que esté en sintonía con el neófito, se encuentra en las escuelas hindú, shivaíta y *çakta* que son siempre muy escrupulosas en asignar al iniciado este o aquel *mantra*, en ponerlo en relación con uno antes que con otro plano espiritual.

Excepto con algunas deidades que son *siddhamantra*, vale decir, con las que cualquiera puede establecer una relación en cualquier circunstancia y que son casi siempre de las Çakti o "potencias", es necesario estar muy seguros que una relación nos resulte la adecuada. El Hinduísmo resuelve esta duda de diversos modos, por ejemplo, con la *kula-akula cakra*, "la rueda de la simpatía o de la antipatía", o bien con la *rasi-cakra*, "la rueda de los signos zodiacales", o bien con la *nakshatracakra*, "la rueda de las mansiones lunares", y por otros medios análogos.

El primero de los sistemas antedichos consiste en escribir un diagrama donde, debajo de cinco voces, correspondientes a los cinco elementos, viento, fuego, tierra, agua y éter, se disponen en columnas de diez, las cincuenta letras del alfabeto, com-

prendidos algunos signos suplementarios. Cuando la primera letra del nombre del neófico corresponda a la primera letra del *mantra*, éste puede ser revelado; en caso contrario es necesario tener en cuenta la relación de amistad o de contraste que existe entre los diferentes elementos y por tanto entre el nombre del neófito y el de la divinidad, catalogados respectivamente en sendos grupos: por ejemplo, tierra y viento, fuego y viento son amigos, pero el agua es enemiga del fuego e igualmente la tierra del fuego. El éter es siempre amigo (*Tantrasara*, p. 9).

Cuando por los medios descriptos el oficiante se ha tranquilizado sobre la eficacia del rito, se puede pasar al momento decisivo del acto litúrgico iniciático, esto es, al descendimiento de la fuerza divina, de los distintos *numina* representados en el mandala, de manera que éste ya no sea un esquema inerte sino que se transmute en un cosmos viviente, que encierra en sí las figuras divinas que sus símbolos representan en figuras asequibles al intelecto humano. Esto se realiza a través del rito del *avahana* —del que ya he hablado anteriormente muchas veces— y que produce el descendimiento del *numen* en el oficiante. Dicho descendimiento se realiza en dos momentos distintos que se diferencian con los términos técnicos *samayasattva* y *jñanasattva*.

He aquí uno de los momentos más importantes y más difíciles de entender de la evocación gnóstica: ésta se volverá más clara cuando hayamos traducido por entero la descripción de un rito evocativo en que los dos aspectos del *samayasattva* y el *jñanasattva*

se contraponen de modo tal que la recíproca definición los torna más fáciles. Se trata de un *sadhana*, fórmula litúrgica y ejercicio yoga dirigidos a evocar a Khasarpana, una de las muchas formas de Avalokiteçvara, el dios de la compasión.

"Cuando de acuerdo a la ceremonia y a la meditación prescriptas la imagen del dios ha sido visualizada frente al celebrante (este momento en tibetano se llama *mdun bskyed*, producir la imagen delante de sí) el *sadhaka* se pensará a sí mismo idéntico al dios, imaginando sobre la cabeza de su propio cuerpo (identificado idealmente como Khasarpana) la sílaba *om*, sobre el cuello la sílaba ah, en el corazón la sílaba *hum*, cada una sobre una flor de loto. Con este método puede meditar todo el tiempo que le guste.

"Luego emanan infinitos reflejos de resplandecientes rayos lunares que dispersan las tinieblas de la ignorancia en las tres clases de mundo (infernal, terrenal y divino) de la sílaba *hum*, simiente mística del dios, blanca como loto otoñal que surge del inmaculado disco lunar visualizado en el corazón del *samayasattva* que tiene el aspecto de Lokanatha (Khasarpana): los rayos atraen de los mundos más remotos al dios mismo en la forma de *jñanasattva*, que existe *ab aeterno*. Habiendo traído a sí (transformado en *samayasattva)* al dios, el celebrante lo piensa presente delante de él y mentalmente lava los pies de Lokanatha, aparecido en forma de *jñanasattva*, con agua sacada de un vaso adornado con distintas gemas y honra al dios bajo el aspecto de *jñanasattva* con liturgias exotéricas y esotéricas de

distintas clases: flores, incienso, lámparas, vestidos, parasoles, banderas, campanillas, estandartes, todos de celeste calidad. Cuando así lo ha honrado, pronuncia cuatro sílabas místicas: *jah, kum, vam, bo* y coloca sus manos en el sello [1] llamado *vikasitakamalamudra*, "el sello del loto abierto". Por virtud del sello lleva hacia sí al dios, lo piensa bajo aquel aspecto y pronunciando *om, ah, hum*, realiza en el dios que tiene la apariencia del *samayasattva* y es idéntico a sí mismo, la no dualidad de los dos aspectos *samayasattva* y *jñanasattva*". *Samaya* significa en sánscrito convención, premisa, voto y *sattva* ser, criatura. El *samayasattva* es, pues, un ser convencional, asumido provisoriamente por el meditante, idealmente transfigurado en la divinidad sobre la que se ha concentrado; después de haber evocado delante de sí la imagen, él vive en otro plano, más allá del plano samsárico donde obran las leyes de *maya*. Por tanto, está claro que su transformación es provisoria, una adecuación temporaria, pero no obstante necesaria a la realidad espiritual que simboliza la deidad, porque ésta, evocada de tal modo, se instala en él. Para ser, siquiera sea provisoriamente, transfigurado se requiere un enlace, estaría por decir, un punto de encuentro entre el plano samsárico y el plano de los arquetipos y ésta es, precisamente, la función desarrollada en el *samayasattva*, la transfiguración momentánea del meditante, para que se transfiera a él la esencia del dios.

1 Se llama mudra, "sello", el particular gesto de las manos que acompaña el mantra o la invocación a la divinidad o que hace llegar a ésta la fórmula que le dirige.

Cuando se realiza la condición del *samayasattva*, entonces el *jñanasattva* la proyección del dios, que corresponde a un arquetipo esencial existente *ab aeterno*, desciende en este ser renovado, inmóvil en su pureza. Allí establecido el *samayasattva* se funde con el *jñanasattva* y lleva a una sustitución de naturaleza, a la sustitución de la apariencia samsárica por la esencia arquetípica.

Dicha epifanía en el corazón del oficiante es un momento discordante en el armónico sistema que hemos descripto y que se nos ha aparecido como un proceso de ascensión de lo múltiple al uno, de reconstitución de la unidad primigenia, más allá del mundo de las apariencias en que nos encontramos inmersos y descaecidos. En el caso del *samayasattva* y del *jñanasattva* nos parecerá, sin duda, asistir a un descendimiento, casi un rayo de luz que, aunque sea provisoriamente, desciende desde lo alto, nos inunda y transforma. Pero este es, por así decirlo, un error de perspectiva porque esa luz la tenemos dentro de nosotros: no desciende sino que se autorrevela. El *jñanasattva*, que se ilumina en el espacio del corazón, indica el abrirse del conocimiento que se introduce en la psiquis con símbolos adecuados y sólo de esta manera puede instalarse allí y tornarse operante, sustituyendo con su imagen luminosa a las imágenes que hasta ese momento se agitaban allí, atrayendo sobre sí, como un fuego central, la atención del sujeto e impidiendo así la distracción por los reclamos del mundo externo.

De cualquier modo el descendimiento del *jñanasattva* constituye un punto decisivo en el proceso

de la revulsión, ya que en el individuo en cuanto sujeto del mundo samsárico, se determina un nuevo estado. Por eso mismo él se encuentra en otro plano, en el mismo plano de conciencia en que se proyectan los símbolos de los dioses expresados en el mandala: no es todavía el estado hipercósmico, sino un estado donde el conocimiento puramente iluminado toma posesión de la psiquis y la sustituye con sus símbolos. En ese momento el celebrante se concentra y asiste, como actor, a la consagración suprema, que deberá imponer un sello definitivo a su renacimiento; tendrá su bautismo, no ya el impartido por el maestro, sino un bautismo ideal en que los Buda, confluyendo de todos los puntos del espacio, consagrarán su palingenesia, la revulsión acaecida, por cuya razón la conciencia reflejada, perdida y desplegada en el tiempo y el espacio, ha vuelto a ser una y luminosa. Y los Buda no sólo lo bautizan, sino que milagrosamente se reabsorben en él y luego emanan nuevamente en sus formas luminosas. Así se repite el aliento alterno de las cosas que se cumple eternamente y del cual el conocimiento reconquistado nos torna actores y ya no más espectadores. El celebrante se identifica con el Vajrasattva, se encuentra en el centro del mandala hipercósmico, que es la razón de ser del cosmos entero, su fuente y su punto de retorno, como la epifanía invocada en el libro I del *Guhyasamaja*.

"En una época el Beato se encontraba en la matriz de las mujeres adamantinas (las potencias) que constituyen la esencia del plano físico, verbal y espiritual de todos los Tathagata (realizando de este

modo la síntesis del vacío y la beatitud), junto con los Bodhisattva Mahasattva, de número inefable, tantos como pueden ser los granitos de polvo que procedan de la pulverización de todos los montes Sumeru (eje de los mundos infinitos, presidido cada uno por un Buda), a saber: I) el Bodhisattva Mahasattva, Diamante secreto (samaya), (Sarvavaranaviskambin, emanación de Akshobhya), Diamante de cuerpo (Ksitigarbha, emanación de Vairocana), Diamante de palabra (Lokeshvara, emanación de Amitabha), Diamante de pensamiento (Vajrapani, emanación de Akshobhya), Diamante de concentración (Akhashagarbha, emanación de Ratnasambhava), Diamante de victoria *(jaya* en vez de *japa)* (Maitreya, emanación de Amoghasiddhi?);

"luego 2) los Bodhisattva femeninos, Diamante de la tierra (Locana, paredra de Vairocana), Diamante del agua (mamaki, paredra de Ratnasambhava), Diamante de fuego (Pandaravasini, paredra de Amitabha), Diamante de viento (Samayatara, paredra de Amoghasiddhi), Diamante del éter (Mañjuçri);

"luego 3) Diamante de la materialidad, Diamante del sonido, Diamante del perfume, Diamante del gusto, Diamante del tacto;

"luego 4) Diamante del plano de la Ley (Samantabhadra) con los 5 Tathagata siguientes:

"'Aksobhya-diamante, Vairocana-diamante, Ratnaketu-diamante, Amitabha-diamante, Amogha-diamante...

"Y todo el espacio se verá como una simiente de

sésamo llena de Tathagata comenzando por éstos que se concentran en todo el espacio.

"Entonces el Beato Mahavairocana (el Vajradhara), se hundió en la concentración llamada 'el Diamante de la gran pasión del Tathagata' e hizo entrar aquel despliegue de Tathagata en los tres diamantes, el del propio cuerpo, de la propia palabra y del propio espíritu. Entonces los Tathagata, a fin de satisfacer al beato Señor del cuerpo, de la palabra y del espíritu de todos los Tathagata, con artificio le hicieron adquirir el aspecto de una mujer y así emanaron fuera del cuerpo del beato Vairocana.

"Algunos quedaron en forma de Buddhalocani, otros en forma de Samayatara, otros en forma de Pandaravasini, otros en forma de Samayatara; luego algunos en forma de Diamante de materialidad, otros en forma de Diamante del sonido, otros en forma de Diamante del perfume, otros en forma de Diamante del tacto (es decir, cuatro paredras correspondientes a los cuatro Tathagata, localizados en los cuatro puntos del espacio, excluyendo la deidad central del mandala, inmóvil centro operante a través de la actividad de su emanación proyectada hacia el descendimiento en el tiempo y el espacio).

"Entonces el Tathagata Akhobhya (quien poco antes era Mahavairocana es ahora llamado Vajradhara por las razones anteriormente dichas) coloca en la matriz de las mujeres adamantinas, que constituyen la esencia del plano físico, verbal y espiritual de Buda, el mandala del gran secreto, cuadrado, resplandeciente (solar), puro, esencia de él (reflejo suyo), de aspecto distinto en cada parte, esparcido

de nubes de Buda, llameante internamente de centellas (las diez deidades airadas que están en torno al mandala), ciudad de todos los Tathagata unidos al mandala puro, etcétera.

"Entonces el Beato (Vajradhara), señor del Diamante del cuerpo, de la palabra y del espíritu de los Tathagata, se instaló en el centro del mandala de todos los Tathagata y entonces los Tathagata Akshobhya, Ratnaketu, Amitayuh, Amoghasiddhi Vairocana se encontraron en el corazón del Tathagata Bodhicittavajra (Diamante del pensamiento de la iluminación, esencia absoluta, Vajradhara, centro y principio primero en el que se determina la péntada por la excitación acaecida, descripta en el momento precedente).

"Entonces el beato Bodhicittavajra se hundió en la concentración llamada el "Diamante de la señoría de todos los Tathagata" y apenas el señor de todos los Tathagata se hubo hundido en la concentración la esfera del espacio se tornó hecha de Diamante de todos los Tathagata. Y entonces las criaturas que se encontraban en todas las esferas del espacio en virtud de la gracia de Vajrasattva se tornaron partícipes de la beatitud y de la serenidad propia de todos los Tathagata.

"Entonces el Tathagata Bodhicittavajra se hundió en la concentración llamada 'Diamante del secreto *(samaya)*' del Diamante del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata y presidió la incorporación del mago de la gran sabiduría (Mantra), guarnición de la esencia de todos los Tathagata. Apenas hubo acontecido la guarnición, el beato Bo-

dhicittavajra fue visto por todos los Tathagata bajo una triple forma.

" (Entonces todos los Tathagata comenzando por Akshobhya con distintas invocaciones reclamaron a Buda que revelara cuál es la verdad y cómo se verifica).

"Entonces el Beato, el Tathagata Sarvatathagatakayavagcittavajra, conocida la plegaria de todos los Tathagata, se hundió en la concentración llamada "Diamante del hacha del conocimiento" y apenas se hubo hundido en ella, de los tres Diamantes del propio cuerpo, palabra y espíritu, emitió la fórmula que expresa la esencia suprema de la familia del odio: *vajradhrk*.

"Apenas fue dicha (la fórmula), el Beato, mago del cuerpo, de la palabra y del espíritu de todos los Tathagata se sentó en el Diamante del cuerpo, la palabra y el espíritu de todos los Tathagata (Mahavajradhara), bajo forma negra, blanca y roja, como fórmula suprema unida al sello de Akshobhya (es decir, participando en la naturaleza esencial del Uno, se proyecta, en virtud de la fórmula, un triple plano análogo al símbolo de Akshobhya —odio— y estos se ponen en el centro del mandala).

"Luego el Beato habiéndose hundido en la concentración llamada "Diamante expreso del secreto *samaya)* de todos los Tathagata" emitió del triple Diamante del propio cuerpo, palabra y espíritu la fórmula (que expresa) la esencia suprema de la familia de la turbación mental: *jinajik*. Apenas fue dicha la fórmula, el Beato, mago del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata se sentó de-

lante del 'Diamante del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata' bajo forma blanca, negra y roja con la suprema fórmula unida al sello de Vairocana.

"Luego el Beato, habiéndose hundido en la concentración llamada 'Diamante expreso de la gran pasión de todos los Tathagata', emitió del Diamante del cuerpo, la palabra y el espíritu la fórmula que expresa la esencia suprema de la familia de la gema: *ratnadhrk*. Apenas fue dicha la fórmula el Beato, mago del Diamante del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata se sentó a la derecha del 'Diamante del cuerpo, de la palabra y del espíritu de todos los Tathagata" bajo forma amarilla, blanca y negra con la suprema fórmula unida al sello de Ratnaketu.

"Luego el Beato, habiéndose hundido en la concentración llamada 'Diamante expreso de la gran pasión de todos los Tathagata', emitió del Diamante del cuerpo, de la palabra y del espíritu la fórmula que expresa la esencia suprema de la familia de la pasión adamantina: *arolik*.

"Apenas fue dicha la fórmula, el Beato, mago del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata se sentó a la izquierda del 'Diamante del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata' bajo forma roja, blanca y negra, con la suprema fórmula unida al gran sello de Lokeçvara, señor de la gran sabiduría.

"Luego el Beato, habiéndose hundido en la concentración llamada 'Diamante expreso del infalible secreto *(samaya)* de todos los Tathagata', emitió

del triple Diamante del propio cuerpo, palabra y espíritu la fórmula que expresa la suprema esencia de la familia que arrastra con el secreto *(samaya): prajñadhrk*. Apenas fue dicha la fórmula el Beato, mago del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata, se sentó al norte del 'Diamante del cuerpo, palabra y espíritu' bajo forma amarilla, blanca y negra, con la fórmula suprema unida al gran sello de Amoghovajra.

"El odio, la turbación mental, la pasión, la gema, el secreto *(samaya)*, son las cinco familias que llevan a término la liberación del placer.

"luego el Beato se hundió en la concentración llamada 'el secreto *(samaya)* que regocija al detentador del Diamante de todos los Tathagata (Akshobhya) ' y emitió del triple Diamante del cuerpo, de la palabra y del espíritu, la suprema consorte del detentador de todos los Diamantes: *dvesharati* (odio-placer).

"Apenas fue emitida, el Beato, mago de la sabiduría del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata adoptó aspecto de mujer y se sentó en 'Diamante del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata'.

"Luego el Beato se hundió en la concentración llamada 'Diamante que regocija a todos los Tathagata' y del triple Diamante del propio cuerpo, palabra y espíritu emitió la suprema consorte de todos los Tathagata: *moharati* (turbación mental-placer).

"Apenas fue emitida, el Beato mago, etc., adoptó aspecto de mujer y se sentó en el ángulo oriental.

"Luego el Beato se hundió en la concentración llamada 'Diamante que alegra a los detentadores de pasión de todos los Tathagata' y del triple Diamante, etc., emitió la suprema consorte del detentador de todas las pasiones (Amitabha): *tagarati* (pasión-placer).

"Apenas el Beato, etc., adoptó aspecto de mujer y se sentó en el ángulo occidental.

"Luego el Beato se hundió en la concentración llamada 'Diamante de la confirmación del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata' y del triple Diamante, etc., emitió la suprema consorte del detentador de la gnosis de todos los Tathagata: *vajrarati* (diamante-placer).

"Apenas el Beato, etc., adoptó aspecto de mujer y se sentó en el ángulo septentrional.

"Luego el Beato se hundió en la concentración llamada 'Diamante de Mahavairocana' y del triple Diamante, etc., emitió el Mahakrodha, guarnición del mandala de todos los Tathagata: *Yamantakrt*.

"Apenas el Beato, etc., en forma que aterra a todos los Tathagata, se sentó en la puerta oriental.

"Luego el Beato se hundió en la concentración llamada 'Diamante de la iluminación de todos los Tathagata' y emitió el Mahakrodha guarnición, etc.: *Prajñantakrt*.

"Apenas el Beato, etc., en forma que aterra a todos los secretos adamantinos, se sentó en la puerta meridional.

"Luego el Beato se hundió en la concentración llamada 'Diamante que domina la ley de todos los Tathagata' y emitió, etc., el Mahakrodha, guarnición

del mandala del detentador de la pasión de todos los Tathagata: *padmantakrt*.

"Apenas, etc., en forma de voz de todos los Tathagata se sentó en la puerta occidental.

"Luego el Beato se hundió en la concentración llamada 'Diamante del cuerpo, de la palabra y del espíritu de todos los Tathagata" y emitió el Mahakrodha, guarnición del mandada del cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata: *Vighnantakrt*.

"Apenas, etc., en forma de cuerpo, palabra y espíritu de todos los Tathagata, se sentó en la puerta septentrional".

Como decía antes, el bautismo —cuya descripción abre un libro célebre de la gnosis india— no es un acontecimiento sucedido una vez en los inicios de la creación cósmica: es más bien una epifanía que aparece al celebrante que, al término de su preparación se encuentra identificado con el centro del mandala —el punto del que todo parte y al que todo vuelve y donde yacen las esencias arquetípicas que se proyectan en haces luminosos que alcanzan el mundo, extrayéndolo de la nada y reabsorbiéndolo.

Del espíritu del celebrante absorto en la contemplación que lo transporta al plano de la existencia eterna resplandecen, irradiándose al entorno, las divinas matrices de las cosas: él las ve salir de sí y a sí retornar bajo el símbolo que la experiencia religiosa ha fijado en formas exactas, porque sólo así puede imaginarse actor del drama cósmico y de la experiencia de la vida remontada al origen. Las imágenes que el celebrante ve emanar del centro del

propio corazón y alcanzar el espacio y luego reabsorberse en él, deificándolo y casi quemándolo con su relampagueo, no son imágenes inertes e insignificantes: ellas aplacan el ondeante mar de lo profundo e iluminan su noche. Se ha apagado la disensión del alma y de la agitación alborea una luz serena e inmóvil.

Por tanto la lectura del mandala, el revivir en lo íntimo de la propia conciencia los momentos que allí se representan, recorriendo espiritualmente y en orden los distintos estadios que están simbólicamente proyectados en su superficie, produce una ruptura. Pasando poco a poco de un sector al otro del diagrama, es decir, de un estado interior a otro sucesivo y más completo que no anula el precedente, sino que lo supera conteniéndolo en sí, el neófito llega al punto central. Esto puede suceder materialmente, como ocurre en los grandes mandala empleados en las ceremonias iniciáticas cuando él, recorriendo las distintas partes del mandala, llega al centro con su persona física, y entonces experimenta en sí la catarsis mandálica; o bien mentalmente cuando, concentrándose en los dibujos del mandala comprueba en sí mismo la verdad oculta de aquél. Naturalmente, el punto central es el quinto punto, el punto extremo susceptible de representación visible: afuera, arriba, está el sexto punto, el otro plano, el Vajradhara, el Absoluto en el cual el celebrante se anula, penetrando en su brillo por una revulsión del plano, que se define imprevista e inmediata, del centro mandálico alcanzado.

Por lo tanto el proceso se manifiesta a los ojos del

celebrante, debidamente iniciado, como un inmenso, móvil mandala que ora se proyecta en el resplandor de sus símbolos visibles, resplandecientes imágenes de dioses deslumbrantes aureolados de gloria celeste, ora se reabsorbe en el punto central, inmóvil estrella que en sí reabsorbe todo y de la que todo alternativamente emana. Él es idealmente el centro, e identifica el místico loto en la cima de su propia cabeza, con ese punto, matriz inagotable de todo lo que es, fue y será.

Capítulo V

EL MANDALA EN EL PROPIO CUERPO

Con el correr de los siglos, el Budismo y el Hinduísmo acentúan la introspección psicológica que ya encontramos en los albores de la vida religiosa de India; ambos proyectan en el mandala el drama de la desintegración y la reintegración cósmica, revivida en el individuo, solo artífice de la propia salvación, es decir, de su retorno al *logos spermatikòs*. Pero si el individuo es el personaje que vive este drama y lo experimenta y goza del fruto ¿no es quizá posible prescindir del mandala y localizar la simbología que él representa en el individuo mismo? El salto estaba facilitado por la homología del macro y microcosmo que las escuelas gnósticas de India —y no sólo de India— aceptan como punto central del Yoga.

Entonces el mandala externo se transfiere al mandala interno, esto es, al cuerpo, en que los mismos símbolos de aquél se colocan en correspondencias análogas. El centro ideal del mandala es el *brahmarandhra*, la cavidad de Brahma en el ápice de la cabeza donde se abre la *sushumna*, el canal medio

que atraviesa el cuerpo humano, a lo largo de la columna vertebral, desde el perineo hasta esa cima: en la homología cósmica esta columna es el Sumeru, la montaña central del universo; los distintos planos celestes están colocados a sus lados, así como en el cuerpo humano se diferencian los diversos centros por ruedas *(cakra)*, pasajes obligados del proceso de reintegración.

Como más allá del Sumeru se extiende el espacio eterno, símbolo del otro plano, el no samsárico, el nirvánico, así cuando acontece la reintegración, suprimida la individualidad ilusoria, se realiza *ipso facto* la pureza de la conciencia cósmica.

La vida psíquica del individuo refleja la del universo: sustancialmente somos iluminación, *bodhi* y *dharmakaya* (esenciados de Budidad, dicen los budistas) y *parama-samvit*, suprema conciencia, Shiva, sostienen los shivaítas. De instante en instante se reproduce en nosotros el mismo proceso que desde la luz inicial conduce a la individualidad y a la materia. La fuerza pensante que refluye —a través de cinco etapas y momentos de diverso brillo— del perineo al *brahmarandhra* para disolverse allí, es imaginada como un punto luminoso, equivalente a la luz primigenia, al increado éter y origen de todo. Está en el centro del individuo, tal como el símbolo del primer principio está en el centro del mandala; es el punto instante que contiene lo infinito y lo eterno. En el proceso evocativo, cuando el celebrante, al entrar en el estado de concentración *(samadhi)*, se evade de este plano y se identifica con la conciencia cósmica en su momento creativo, del pensa-

miento germinal de las simientes que el contemplante imagina depositadas o dibujadas allí, se proyectan haces de luz colorada que expresan el primer temblor o desequilibrio del impasible brillo originario de la conciencia, y que se visualizan bajo forma de cinco Tathagata o de los primeros cinco aspectos de Shiva; él los ve irradiar del fondo secreto de su ser y colocarse en el loto de su corazón. Como fuera del mandala, invisible pero omnipresente, está el punto inicial Vajradhara, anterior a cualquier proceso dicotómico y, sin embargo, condición necesaria para éste, así, en el mandala-hombre, el punto supremo que condiciona y trasciende a la vez sus irradiaciones infinitas está fuera del cuerpo, dominando el *brahmarandhra*.

¿Cómo sucede la reintegración provocada por la concentración en el mandala-hombre? Ante todo, la concentración no es contemplación: la contemplación es encontrarse el sujeto frente a frente con una imagen que todo lo arrebata para sí, atrayendo sobre sí la atención completa del sujeto, por lo cual se para y suspende toda otra actividad del mismo. Pero en el proceso de que nos ocupamos, el celebrante sabe que el principio de salvación está dentro de él y sabe también que permanecerá inerte si no lo busca con todas sus fuerzas para encontrarlo y tornarlo activo.

En el camino de la redención —de la que está persuadido— es necesaria toda su voluntad vigilante para poner en movimiento las fuerzas de la propia psiquis para que ésta, que lo tiene atado le proporcione asimismo los medios de la salvación, siem-

pre que él sepa leerla y dominarla. El cuerpo con sus requerimientos y halagos representa para los no iniciados el primer coeficiente de la acumulación kármica, es la obra pero a la vez el instrumento del *samsara*; pide ser atendido satisfecho, secundado en sus deseos: es el vehículo de la emanación, la base de la vida afectiva. Pero al mismo tiempo sin este cuerpo no podríamos gozar de la belleza de las cosas, ni tener el primer vislumbre de la omnipotencia divina desplegada en la magnificencia de la naturaleza, y finalmente, el complejo psico-físico, doblegado por una buena disciplina, se puede orientar hacia nuevas posibilidades. El iniciado recurre para esto último al auxilio del Yoga y sobre todo del *Hathayoga*, no reniega del cuerpo sino que se sirve de él como instrumento necesario de salvación. "Nuestro cuerpo es esencia de todo; cuando conoces tu propio cuerpo, tu base es sólida". *(Amrtaratnavali.)*

El cuerpo corresponde a lo que los tibetanos, en la terminología del mandala, llaman el *rten* (en sánscrito *adhara*), el soporte físico de la fulguración divina. Es un receptáculo sacado a luz por la obra misma de la fuerzas divinas que se instalan en él, determinando con su manifestarse la expansión espacial y la sucesión temporal. Por tanto el cuerpo no es un conglomerado despreciable de sustancias corrompibles, ni una envoltura dolorosa e impura, como la literatura mística de las escuelas hindú y budística no se ha cansado de repetir, inculcando en el ánimo un áspero *contemptus mundi*, sino un instrumento sagrado en virtud del cual el hombre

puede salvarse, si sabe servirse de él. En las escuelas gnósticas se le devuelve al cuerpo su valor; sin un cuerpo sano el *Hathayoga* no podría ser practicado; es un medio seguro de pronta salvación, un camino veloz que procura violentamente *(hatha)* la revulsión del plano samsárico al nirvánico. "Sin el cuerpo el hombre no obtiene ningún resultado". (*Rudrayamala* I, v. 160).

"Si el cuerpo no fuese ¿cómo podría haber beatitud?" (*Hevajratantra* 24 a). "Un ser incorpóreo está oculto en el cuerpo; quien sabe de su presencia allí, está liberado" (*Doha* de Saraha 13).

El cuerpo es como la barca con la que el hombre, supliendo el remo por la mente purificada, pasa a la otra orilla del mar de la existencia. "Haz de manera que los cinco Buda sean los cinco remos y con esfuerzo desgarra los velos de la ilusión" (*Doha* de Kanha, 38).

De este modo, los dos mundos —el físico y el espiritual— no se contraponen irremediablemente, sino que tomando a la psiquis por mediadora, uno y otro colaboran en la redención indisolublemente juntos en la viviente unidad del individuo.

En efecto, éste es uno de los puntos esenciales de la experiencia india; la reintegración es un fruto de esta vida, no hay necesidad de morir para reunirse con el primer principio. Una vez acontecida la reintegración, es un hecho positivo del que ya no se descaece. Así el Bodhisattva cuando se une a la décima tierra, al décimo estadio de la ascensión espiritual que debe recorrer está *avinivarttaniya* y ya no vuelve atrás: está curado, ha dominado su psiquis

de manera definitiva y ya no puede volver a la agitación anterior, víctima de sus pasiones y esclavo del karma. Cuando ese mismo *Bodhisattva* conquista la iluminación deviene Buda, entra en el nirvana, está *nirvrta*, es decir, la toma de la psiquis está para siempre terminada: él está en el otro plano, en el plano de lo incondicionado que trasciende *maya* y *karma*. La muerte no ayuda en nada a la adquisición de este conocimiento que es el momento esencial de la palingenesia; la muerte es el *parinirvana*, el nirvana absoluto, en cuanto no existe más el cuerpo que, por el hecho mismo de su existencia, reunía en sí las inviolables experiencias kármicas del pasado, pero en la misma maduración las disolvía y las eliminaba.

El *parinirvana* —ya acontecido el salto al otro plano— señala el fin absoluto del proceso kármico, la detención de toda proyección en el plano samsárico, pero no añade nada a lo que siendo una condición absoluta, no es susceptible de complementos o modificaciones. Así lo sostiene la escuela Shivaíta.

¿Cómo puedo yo, débil criatura descaecida en el tiempo y momento a momento perecedera, ver escrito y dibujado en mí el esquema del eterno fluir de las cosas, y sobre todo, encontrar en mí la luz que ando buscando? En este punto es necesario recordar la psicofísica del *Hathayoga*. Éste ha imaginado el cuerpo atravesado por infinitos canales *(nadi)*, de los cuales sobresalen tres: *ida* o *lalana* a la izquierda, *pingala* o *rasana* a la derecha, y *candali* o *avadhuti* o *sushumna* en el centro. En los dos primeros corre el *prana* o energía vital, general-

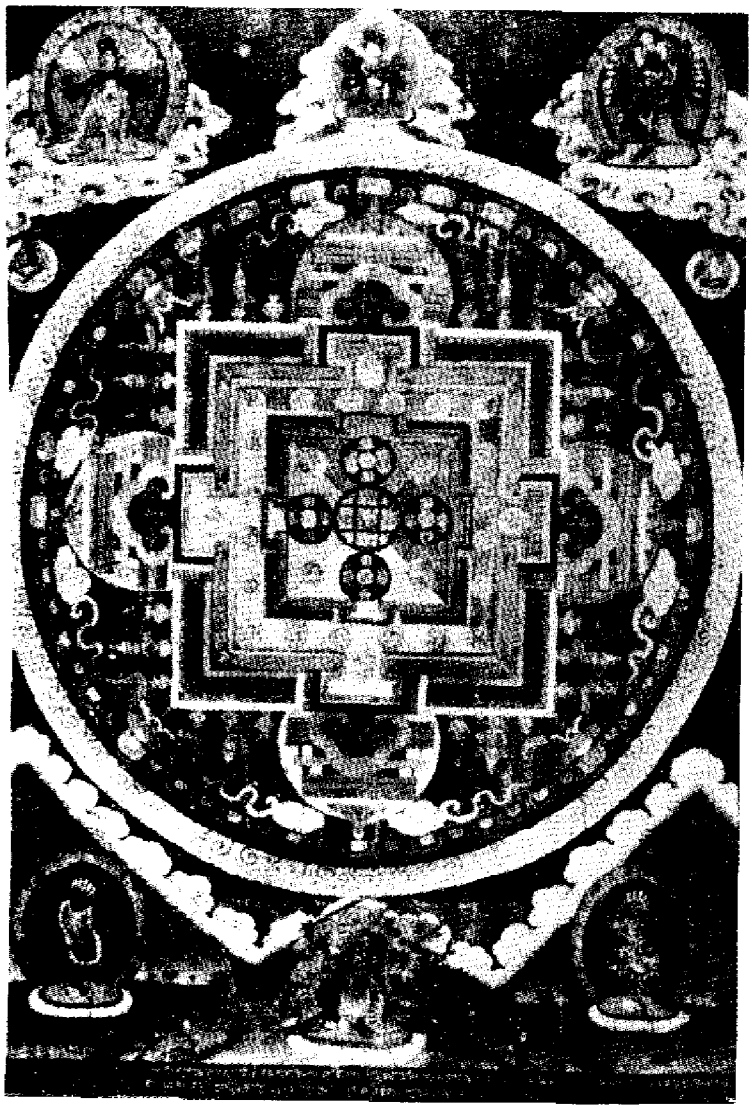


FIG. I

FIG. II

mente identificado con el aliento o la respiración, que es la cabalgadura sobre la que corre el *citta*, el principio de la actividad sensoria, afectiva, intelectual de la psiquis. El *citta*, arrastrado en los dos canales del *prana*, está siempre activo y despierto, nos pone en contacto con el mundo externo, nos lleva las voces y las impresiones y reacciona de mil maneras: al tejer de este modo la red que nos aprisiona en las cosas externas tiende a llevarnos fuera de nosotros. El objetivo del *Yoga* es hacer refluir el *citta* inquieto e inestable por las dos venas que parten, respectivamente, de la narina izquierda y derecha y se juntan en el perineo en el *candali*, el canal medio, que se imagina corre desde el perineo, a lo largo de la columna vertebral, hasta el *brahmarandhra*, la sutura sagital. En el *candali* está presente o refleja la conciencia cósmica, el principio primero, la iluminación, la *bodhi* esencial. El *Hatha-yoga* produce una detención violenta *(hatha)* del movimiento del *citta*, que se inmoviliza en el *candali* donde se inflama: por este fuego se desaprisiona la iluminación y se reintegra la conciencia. La reintegración se realiza en tres momentos distintos, localizados, según el Budismo, en tres ruedas *(cakra)* colocadas en tres lugares distintos del cuerpo y que se asimilan a los tres cuerpos de Buda (ver. fig. 1). El *citta* poco a poco se purifica, deteniendo toda su actividad hasta que se desvanece en la suprema beatitud del *sahaja*, el principio absoluto inmanente a nosotros.

El camino de la reintegración en las escuelas shivaítas es fundamentalmente idéntico, pero más lar-

go: las "ruedas" que el *citta* debe recorrer en su ascenso al Andrógino primordial son cinco y no tres. Naturalmente, el *sahasrara* y *ushnishakamala*, "el loto de los mil pétalos", en el vértice de la cabeza, el andrógino, el absoluto, está fuera del tiempo y del espacio, y por tanto no está enmarcado en las "ruedas": es el otro plano. Una fuerza activa gobierna el movimiento alterno y eterno de descenso y expansión del uno en el todo y en sentido inverso, del ascenso del todo al uno: es *upaya*, el "medio", la "compasión" *(karuna)* de las escuelas budísticas, y la *çakti* en las shivaítas, según el acento distinto que una y otra escuela ponen, respectivamente, sobre el aspecto masculino y el femenino del andrógino increado.

La unión primordial, movida por un impulso necesario para multiplicarse, se escinde en el dos: es el triángulo invertido símbolo de la potencia *(sakti)* que, indisolublemente unida al Absoluto, produce, para crear el mundo, la ilusión de un desprendimiento de él hasta el límite extremo del *candali*: allí se adormece la potencia y arrollándose a modo de serpiente cierra el canal por donde debe entrar el principio individuado para encontrar así el conocimiento liberador y emprender el camino de retorno y reabsorberse en el uno. Recordamos en este punto cuanto se ha dicho anteriormente de los cinco aspectos de Shiva y el manifestarse de la fuerza máyica. La extremidad inferior del *candali* señala el segundo salto que se cumple en el proceso evolutivo: el primero ya ha acontecido cuando sobre la superficie inmóvil del absoluto se determinó el

primer temblor, que conduce a la refracción del invisible-uno en la péntada; tales coloraciones —si puede emplearse esta expresión espacial, para un ser que está fuera del espacio— permanecen en el mismo nivel. El irrumpir de *maya* es el segundo salto: con él se cae en la individuación; acontece entonces el sublevarse del alma individual *(purusha)* y del complejo psico-físico *(prakrti)* que turba, resume y desvía la objetividad y la dualidad. Sobre este umbral *está kundalini, la çakti* adormecida en la boca inferior del *candali*.

El tórax encierra las cinco ruedas, los arquetipos, dominados por el loto de los mil pétalos: bajo *kundalini*, la multiplicación de la dualidad se debe a la turbación siempre mayor de la conciencia, que ya no se reconoce en las cosas y no advierte que son reflejos, donde se turba y sumerge en la ilusión de un no yo. Pues la *çakti*, potencia activa pero inteligente, la *cit-çakti* de Shiva, la mujer primordial, no está ya iluminada por la propia luz: adormecida e inerte cierra el camino del regreso. Esa fuerza inteligente, ahora torpe y amodorrada, no es ya capaz de encontrarse y subir a su propia sede a fundirse en la coexistencia indistinta con Shiva. La *kundalini* adormecida señala el punto de detención, el momento que indica el desprendimiento de los dos planos: aquí comienza el estado de vigilia *(jagrat)*, de nuestra vigilia, cuando la psiquis se coaliga con el mundo y éste, por su intermedio, nos halaga y atrae. Nuestra vigilia es el sueño de la inteligencia divina, su sopor. El *Hathayoga* debe producir el despertar. La *kundalini*, ahora despertada de su tor-

por, se reconoce, tiende a reconstituir el andrógino primordial, por esto se la representa con un triángulo con la punta en alto, es el ascenso de rueda en rueda que se cumple fatigosamente hasta el *sahasrara*, el loto de los mil pétalos: cada rueda es un aumento de la conciencia, una de las cinco *çakti* que se ilumina; después de la quinta etapa, las cinco se encuentran unidas en la *Çakti* única que en sí las engloba. Así reintegrada, sube al *sahasrara*, restituida a la unidad trascendente. En la intuición del *Hathayoga*, en la imaginada palingenesia del iniciado, transformado en un místico mandala en que se repiten las vicisitudes universales, confluyen, pues, las experiencias más antiguas de la India, inclinadas siempre a transmutar en relaciones psíquicas las primitivas equivalencias cósmicas.

El *Rig-Veda* conoce la división ternaria del mundo: *bhur, bhuvah, svah*, tierra, espacio atmosférico, cielo, creados de las tres palabras correspondientes, los sonidos pronunciados por *Vac*, la palabra. Pero esta partición ternaria se transforma rápidamente en una serie cuaternaria puesto que más allá del cielo *(svarga)* está el espacio luminoso sobre el que, a la vez, se asoma el ojo celeste, el sol; como vimos, también los nómades centro-asiáticos concebían el mundo como una tienda: del agujero central en que se apoya el eje del mundo llueve la luz del espacio sidéreo, el espacio sobre la atmósfera, el límite entre lo que tiene forma y lo que está privado de forma, lo que está sujeto al tiempo y lo que lo determina; es el Brahman de India, la *bhutakoti*, la cima de todo lo existente, según la cosmología budística, más allá de la cual está *dharmakaya*, lo increado, la *asamskrta*, el principio inmutable y razón de todo lo que cambia, los tres cuartos del pilar o árbol cósmico, un cuarto del cual pertenece al mundo de las cosas y tres cuartos permanecen inmóviles en su fijeza sobre la que todo se apoya y de la que todo proviene, la decimosexta parte inalterable, la totalidad de las cosas en su arquetipo inmutable. En la especulación de algunas escuelas gnósticas posteriores se toma la decimosexta fracción *(tithi)* de la luna que, permaneciendo inmóvil, es la razón de la rotación de las fases lunares, como símbolo del continuo desarrollarse y reabsorberse de las potencias divinas, la *çakti* del juego alterno de la evolución y la involución cósmica. Asimilando el macro al microcosmo, haciendo de él una síntesis del universo, a *bhur, bhuvah, svarga*, tierra, atmósfera, cielo, corresponden tres centros; ascendiendo sucesivamente por ellos, la conciencia se reconstituye en su unidad primitiva: sexo, corazón, cerebro, y sobre el ápice de la cabeza, el *brahmarandhra*, el agujero de Brahma, por el cual, como en la bhutakoti del Budismo, se realiza el salto a la otra esfera, a la esfera de Brahma.

Transportada al mundo de la conciencia la tétrada adquiere un nuevo valor más complejo: a los tres primeros momentos corresponden, respectivamente, el estado de vigilia *(jagrat)*, cuando la conciencia está distraída por el mundo ambiente, el estado de sueño *(svapna)* en que está turbada, ya no por las sensaciones, sino por imágenes, y por fin la *sushupti*, el estado de sueño profundo en que

yacen adormecidas todas las impresiones, prontas a despertarse cuando la serenidad acabe.

Por encima de estos tres estados está el *turiya*, el cuarto estado, la conciencia reintegrada a su pureza.

Creación de la palabra	macro-cosmo	micro-cosmo *brahma-*	estados psíquicos
tres sonidos	Brahman	randhra	turiya
			bhutakoti
svah	svah	cerebro	sushupti
bhuvah	bhuvah	corazón	svapna
bhur	bhur	sexo	jagrat

El mismo cuádruple proceso del uno a lo múltiple e inversamente del retorno de lo múltiple a lo uno se asimila, en las escuelas shivaítas, al expresarse de la idea en la palabra. Este proceso se realiza, dice Abhinavagupta, en cuatro momentos distintos a través de los cuales la conciencia absoluta e indiscriminada se incorpora a la concreción de una idea particular expresada en la palabra correspondiente. Como *para* (excelsa) es conocimiento supremo, potencialidad absoluta anterior a todo desdoblamiento: así en nosotros mismos el sonido *(nada)* como absoluta potencia inmóvil contiene en sí las infinitas modulaciones de los respectivos sonidos que, empujados por la idea, surgen poco a poco en él, como las olas de la superficie marina movidas por el viento. En el segundo momento llamado *Paçyanti*

(la vidente), sobre la inmovilidad indiscriminada se delínean las imágenes de los arquetipos, todavía no separadas de lo profundo pero ya sutilmente dispuestas como inclinaciones futuras; del mismo modo, el sonido indistinto, movido por la idea, se sacude por subterráneo impulso para expresarse. El tercer momento se llama *madhyana* (intermedio): los arquetipos son ahora empujados hacia la actuación, así como la idea urge al sonido a modelarse en esta o aquella palabra. En el cuarto momento, *vaikhari*, el arquetipo se ha individuado concretamente y el sonido se expresa en la palabra adecuada a la idea. Encontramos, pues, el mismo esquema cuaternario reflejado en el proceso de la idea a la voz, leído de lo alto a lo bajo, invirtiéndolo se tiene el proceso de la reintegración. Sobre estos paradigmas las escuelas indias han modelado variaciones diversas en la intención de tornar asequible mediante distintas simbologías el mismo motivo y, sobre todo, para ayudar a las criaturas a encontrar el medio de meditación que resultara más fácil y rápido a su inteligencia y maduración espiritual para producir la revulsión. Los budistas del Gran Vehículo traducen a su propia terminología la misma intuición, adaptando la construcción ontológica que había elaborado la escuela de Asanga. Naturalmente, ya no es necesario recordar que estas construcciones ontológicas no están movidas por una necesidad especulativa, sino por un afán soteriológico: definen el devenir para poder superarlo; quieren conocerlo para eliminarlo. Asanga había admitido tres aspectos del ser: el aspecto ilusorio, es decir, su

apariencia objetivada en la dualidad *(parikalpita)*: como tal, sus manifestaciones no son existentes por sí, sino condicionadas una a la otra, interdependientes y relativas *(paratantra)*. Uno y otro aspecto desaparecen luego en el momento absoluto *(parinishpanna)*, que condiciona y a la vez trasciende las dos limitaciones, potencia absoluta, inmóvil, impasible. Como las escuelas yóguicas a la *sushupti*, al estado de sueño profundo, superponen un cuarto estado, el *turiya*, el Ser absoluto, del mismo modo los seguidores de Nagarjuna imaginan más allá de los tres estados supradichos un ulterior estado más sutil del Ser. Para ellos esos momentos son el "vacío", pero establecen una gradación de "vacío" *(çunya)*, un vacío que, evidentemente, tiene distintos valores: mientras todo lo que deviene está vacío en cuanto está privado de esencia, el supremo vacío es el absoluto enunciado como vacío en cuanto trasciende toda definición lógica. Para dichas escuelas existen, pues:

1) el vacío *(çunya)*, la relatividad *(paratantra)*;

2) el supervacío *(atiçunya)*, apariencia ilusoria *(parikalpita)*;

3) el gran vacío *(mahaçunya-avidya)*, *(parinispanna)* condición y supuesto de los dos precedentes;

4) el vacío absoluto *(sarvaçunya)*, conciencia universalmente luminosa, simbólicamente el Vajradhara.

Está claro que si leemos este esquema comenzando por el último momento y volviendo hacia

atrás, tenemos un proceso de expansión: el vacío absoluto es la conciencia absoluta, la no dualidad, coincidencia de pensamiento y ser; del nirvana y el samsara, el ser en sí para quien ningún predicado es posible; el gran vacío es *avidya* y *maya*, el pensamiento en sí mismo, cabida de todos los pensamientos concretos, matriz de todos los arquetipos que, no obstante, están depositados allí como potencialidad, todavía inmóviles, indistintos e inseparables de esa matriz. Eso se realiza a través de los dos polos de la ilusoriedad *(parikalpita)* y de la relatividad *(paratantra)*, simbólicamente expresados en el *Yoga* como día y noche, o medio *(upaya)* y gnosis *(prajña)*. Ellos pueden convertirse en instrumentos de salvación, porque "el mismo pensamiento que a los simples los liga al *samsara*, se convierte para los ascetas en medio por el que alcanzan la condición de Buda" (*Pancakrama*, p. 37, v. II).

Otras direcciones entienden los cuatro momentos como diferentes intensidades de beatitud *(ananda)* porque conciben la reintegración como una conjunción, un acto creativo, el camino cumplido por el *urdhvaretas* que, como veremos, restituye la simiente a la sede misma del andrógino primordial. A este cuádruple momento corresponde el surgir en el absoluto indiferenciado de cuatro aspectos simbolizados en los cuatro cuerpos de Buda, el cuerpo ilusorio *nirmana*), el cuerpo paradisíaco *(sambhoga)* el cuerpo del *dharma* y el cuerpo innato *(sahaja)* que se asimilan a los cuatro planos de la realidad física, verbal, espiritual y gnóstica *kaya, vac, citta, jñana*.

Todo este proceso naturalmente está dentro de

nosotros en misteriosa presencia que se revela deslumbrante en su gloria a los ojos del iniciado; en mí mismo se cumple la eterna vicisitud, en mí están todos los mundos, en mí la gloria arcana de los Buda colocados por grados en mi cuerpo y que corresponden místicamente a los distintos momentos del expandirse y reabsorberse universal.

La actividad psíquica se afirma, pues, en torno a los dos aspectos correlativos, pero distintos de la respiración *(prana)* y del pensamiento *(citta)*, ella supone una dicotomía de fuerzas que cuando actúan desunidas continúan la obra de la psiquis, en consecuencia del karma, y por tanto de la desintegración; cuando, por el contrario, detenido el movimiento en los dos canales laterales *(ida* y *pingala)*, se hace refluir el pensamiento por el *candali*, esta convergencia provoca el nacimiento del hombre nuevo, del embrión eterno. Es un círculo que se cierra, como en el símbolo de la serpiente *ouroboros*. De Vajradhara a Vajradhara, de la desintegración a la reintegración. El Vajradhara principio e iluminación *(bodhi)*, verdad y conocimiento de sí mismo: pero también punto de llegada después de la expansión cósmica. La iluminación se escinde en dos, en *prajña* y *upaya*, gnosis y medio, elemento intuitivo y elemento activo, luna y sol, mujer y varón, madre y padre, como en la simbología del Gran Vehículo budístico o de las escuelas shivaítas que representan a Dios acompañado de la paredra, *ali* serie vocal y *kali* serie consonante, óvulo femenino *(rakta)* y simiente *(çukla)* cuya unión genera el huevo, el embrión, el Vajradhara renacido.

Se trata de una división binaria que se desarrolla sobre los caminos opuestos de los dos canales, uno a la derecha y otro a la izquierda, que guían —por decirlo así— y continúan la objetivación en el mundo de las apariencias, el escindirse del primer principio en la dualidad. Esta espontánea división del uno en virtud de la cual aparece múltiple, como si tuviera una forma, en tanto trasciende toda forma, es ayudada y acrecentada por el pensamiento individuado o individuante *(vijñana)* que, como se ve, es llevado a caballo por el *prana*, desarrolla e intensifica con el juego de imágenes subjetivas la ilusión siempre renovada. Entonces se pide el auxilio de la técnica del *Yoga*, que debe producir la detención del pensamiento individuado e individuante: la detención no sólo causa la inactividad del *prana*, en los dos canales a derecha e izquierda, sino que produce un refluir violento del pensamiento —arrancado a la inquietud— hacia el *candali* donde resplandece la luz del absoluto y allí lo quema el fuego que llamea. Como siempre, el proceso es ambiguo: se suprime el flujo de las imágenes subjetivas, que el Shivaísmo llama ignorancia intelectiva; se detiene el coeficiente mayor de la dualidad; pero a ese momento negativo lo acompaña uno positivo, vale decir, la reintegración al Vajrasattva o Vajradhara, la invisible unidad de la Suprema Beatitud *(mahasukha)*, el retorno, después de la experiencia del mundo desplegado en su multiplicidad, a la identidad absoluta, que justamente se realiza cuando la dualidad ha sido superada.

La unidad es el *bodhicitta*, la iluminación, el

logos spermatikòs que reúne en sí indisolublemente gnosis y praxis *(prajña* y *upaya),* o bien vacío *(çunya)* y compasión *(karuna).*

Ya que el proceso universal es, como sabemos, transferido al microcosmo, en este punto la simbología sexual viene a insertarse en el sistema. Este *bodhicitta,* el absoluto que debe ser reintegrado para la unión de sus dos partes, es el *bindu,* la gota, es decir, el huevo creado por la fusión de la simiente masculina *(sukla)* y del óvulo femenino *(rakta):* esto es, *prajña* y *upaya,* gnosis y praxis nuevamente reintegradas a la unidad primordial.

La simbología que guía entonces al iniciado a la completa concreción de su palingenesia, se torna distinta y compleja. En algunas escuelas es puramente alfabética, vale decir, se basa en el *mantra,* en las fórmulas que encierran en sus sílabas la misteriosa esencia de un plano espiritual o de una fuerza psicológica. La gota o el punto *(bindu),* según estas preceptivas, es el *anusvara,* el sonido *m,* como en la sílaba *om;* en ese caso el proceso de la expresión cósmica se expresa por los sonidos que reproducen en sus diferentes combinaciones, el entramado de las fuerzas divinas por las cuales el uno deviene múltiple. En el caso que estamos considerando el punto es el *anusvara* sobre la sílaba: hum $= \frac{m}{h + u}$ es decir, consonante (= medio) más vocal (= gnosis) dan el punto, la *bodhi,* la mística simiente de Vajradhara, el Todo.

Para otras corrientes, por el contrario, como en

el acto sexual el huevo procede de la unión de la simiente y del óvulo, así en el ejercicio del *Yoga,* de la unión de la gnosis y del medio figurados por los dos canales *ida* y *pingala,* nace el *candali,* el huevo de la reintegración de la identidad primordial, más allá de la efímera ilusión del pensamiento individual. Este huevo es precisamente la conciencia que en el mismo momento llamea en el *candali,* como luz resplandeciente que se disuelve —en la extremidad superior del canal que desemboca en el vértice de la cabeza— en el plano nirvánico, más allá de la apariencia ilusoria del devenir.

En otras escuelas, por el contrario, la unión sucede real o alegóricamente entre el iniciado y una mujer. El *candali* o *mudra* o *çakti* es casi siempre una muchacha adolescente que, llevada al centro del mandala, representa la *çakti,* el momento creativo, el aspecto femenino de la unidad primigenia. El empleo de la *mudra* ha tenido mucho éxito en la secta *çakta,* dando origen a no pocas desviaciones ásperamente criticadas por las escuelas ortodoxas. No hay duda que la simbología es bastante peligrosa; era fácil tomar al pie de la letra, de forma expresamente obscena, las órdenes de la liturgia esotérica, no infrecuentemente expuestas, para mantener lejos a los no iniciados.

Así sucede en algunas corrientes del Budismo tardío, especialmente en Bengala —aludo a ciertas sectas llamadas *Sahajiya*— y también en algunas escuelas vishnuítas a menudo tocadas por la degeneración sobrevenida en el esoterismo del Vehículo adamantino. Todas las instituciones humanas están

sujetas a corrupción y este riesgo lo corren mucho más las escuelas que han elegido un simbolismo tan audaz y ponen en acción, valientemente, imágenes sexuales para expresar sus aspiraciones místicas. Pero no debemos insistir sobre tales degeneraciones, más bien intentar comprender cuáles eran las ideas de los maestros más autorizados sobre un punto tan delicado; y entonces se reconoce con toda franqueza que si bien los simbolismos eran peligrosos, no obstante las técnicas del Yoga estuvieron bien lejos de tomarlos al pie de la letra. La reintegración del Vajradhara sucede exactamente como el hombre nace de la fusión del óvulo y la simiente. Pero aún en el caso que el rito litúrgico cumplido en el mandala requiera la presencia de una mujer, el acto sexual no es llevado a sus naturales consecuencias: por el contrario, es tan controlado por el *prana* que el semen, en lugar de bajar, asciende al "loto de los mil pétalos" en el vértice de la cabeza para disolverse allí en el venero increado del todo.

En algunos tratados de *Hathayoga* o de *Sahajiya* se explica cómo puede ser posible esto: es una técnica muy sutil, que se sirve sobre todo del control de la respiración. Ésta se retiene violentamente en el momento llamado *kumbhaka* —de la retención de la respiración— largamente dilatado: así se realiza una obstrucción de las vías seminales sobre las que adquiere poder la voluntad del *yogin*, como sobre muchos músculos del cuerpo que de ordinario están substraídos a nuestro control consciente.

También los maestros de la gnosis tántrica continúan, pues, las más remotas tradiciones indias y

se reúnen con las experiencias de la escuela *yoga* que han alimentado todas las corrientes ascéticas de la India, que ya en tiempos de los *Upanishads* conocían la práctica del *urdhvaretas* "de aquél que sabe conducir el semen hacia lo alto" (*Maitri-up.* 4, 33, *Mahanarayani-up.* 12, 1).

Los maestros budistas son bastante precisos en este punto: "no dejes precipitar el *bodhicitta*" (*Subhashita*, p. 77 —*bodhicitta* está tomado, como en los textos esotéricos, en el sentido de semen "porque —agregan— la caída del semen causa el fin de la pasión y el fin de la pasión es motivo de dolor"; aquí pasión quiere decir, por supuesto, compasión, porque el propósito del Bodhisattva es conducir a las criaturas a la unidad del nirvana, en virtud de la compasión por la suerte de quien es empujado sin descanso por las olas del *samsara* hacia un abismo de dolor: y la compasión acompaña indisolublemente a la gnosis.

Compasión y gnosis son los dos polos a través de los que se desarrolla el proceso de reintegración o retorno y se termina el ciclo del *bodhicitta*-causa al *bodhicitta*-efecto, cuando acontece la detención de la experiencia fenoménica.

Si el neófito es incapaz de refluir a través de la fusión de gnosis y compasión hacia el Uno, el Todo, el Absoluto, el Vajradhara, entonces los dos polos del *bodhicitta* salen del cerco y descienden al mundo objetivado, al plano de la dualidad "y ésta es la caída del semen".

Naturalmente, cuando el mandala es transferido al cuerpo, debe excluirse la presencia de la *mudra*

verdadera, de la muchacha adolescente: en ese caso la *mudra* es alegórica, es el mismo *candali* que es, por decirlo así, el perno de la técnica yoga, el canal misterioso en que brilla la pura luz del ser.

La idea de una unidad primigenia y de su disgregarse sucesivo del que, no obstante, resurge el deseo de reconquistar el estado inicial, representa el fundamento de la intuición religiosa y misteriosófica de la India. El Andrógino es el *Purusha* védico.

También Prajapati, cuenta el *Brhadaran-up* I, IV, 3, en el comienzo de la creación se sintió asustado por su propia soledad, pero luego, sabiendo que no había ningún otro fuera de él, se persuadió que no había razón alguna para temer. "Él no experimentaba alegría. Porque nadie, cuando está solo, experimenta alegría. Y tuvo deseo de otro. Él estaba en el mismo estado en que se encuentran marido y mujer en el momento del abrazo."

"Él se dividió en dos. Y fueron producidos el marido y la mujer. Fueron sólo una parte de sí mismo, como un guisante dividido en dos. El vacío está por eso colmado de la mujer. Él se le acercó. Por eso nacieron los hombres."

Esta idea se aclara poco a poco y se traduce en nuevos símbolos, pero permanece a lo largo de los siglos como el arco de bóveda de todo el pensamiento místico indio. Quizá los budistas, al formular claramente la tesis de la dualidad implícita del pensamiento de la iluminación, escindido en gnosis y medio, reconstituido luego en la unidad del punto *(bindu)*, fueron los primeros en definir una sote-

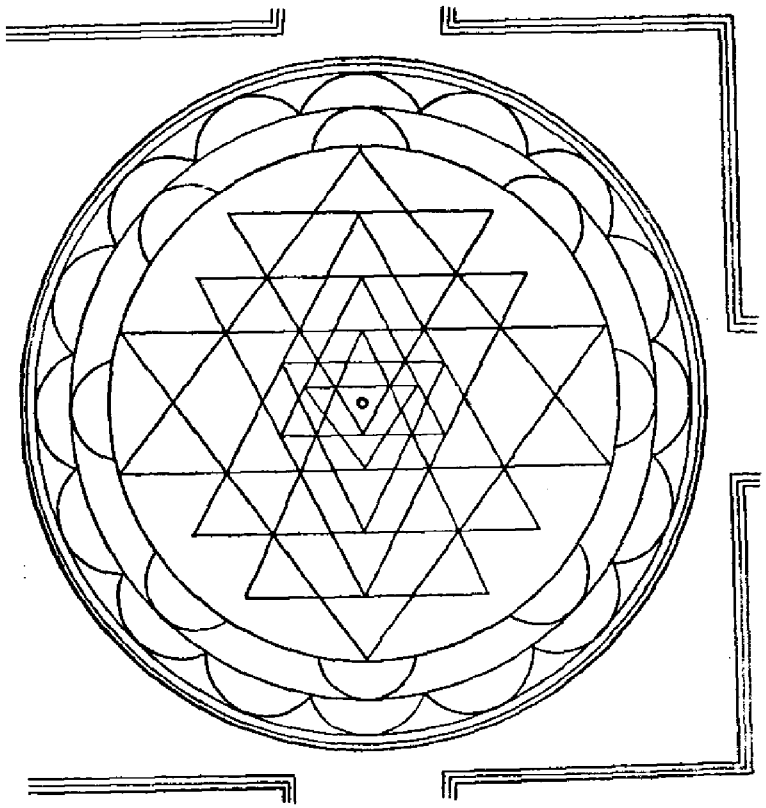


FIG. III

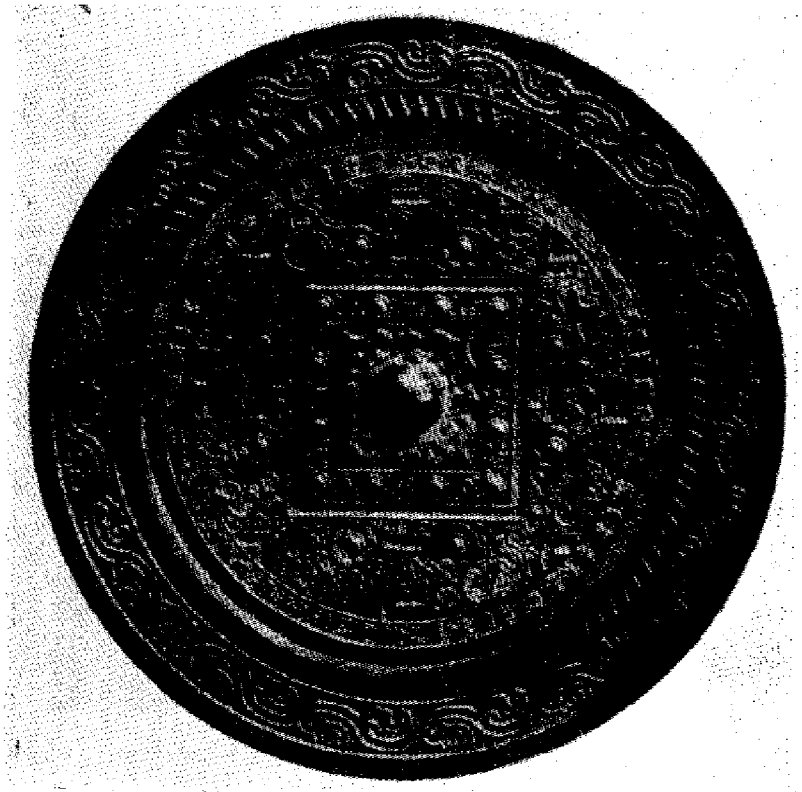


FIG. IV

riología en que tiene una parte preponderante el binomio masculino-femenino. La bivalencia recóndita del ser, intuida en lo profundo de la experiencia interior de cada uno de nosotros —y vista luego en su reflejo en el juego de la vida, como una doble polaridad entre inteligencia y psiquis, dios y naturaleza, ser y devenir—, discutida y definida en complicados sistemas, se proyecta en una liturgia que, como se ha visto, se propone reproducir el drama del universo con la intervención activa del varón y de la mujer, purificados por la gnosis. Este desdoblamiento del Ser en gnosis y medio se repite paralelamente en el Shivaísmo donde ese mismo ser es el *çaktiman*, el que posee en sí la *çakti*, la potencia: unidad inseparable que pasando del estado de quietud al momento activo se despliega en la pluralidad infinita.

Las escuelas shivaítas retoman el mismo concepto, buscando en la psicología amorosa el reflejo del drama universal. El principio absoluto —afirman— es a la vez trascendente e inmanente: trascendente como Brahman, inmanente como Paramatman, realidad interior de cada ser. Como Bhagavan, como Dios, epifanía en forma asequible a los hombres, el principio deviene autoconocimiento y por tanto causa de la caída en la decadencia en el tiempo y el espacio; expresado en el símbolo de Krishna incluye tres aspectos o potencias: *svarupaçakti*, naturaleza esencial, *jivaçakti*, potencia individual en virtud de la que se multiplica en las criaturas, *máyaçakti*, potencia mágica, por obra de la que se evoluciona en otro que sí, en el mundo físico.

La naturaleza esencial es, a su vez, triple en cuanto resume en sí tres aspectos, el trinomio clásico de la teología india: existencia *(sat)*, conciencia *(cit)*, beatitud *(ananda)*. Dichos aspectos se alternan y obran a través de tres potencias, llamadas de coexistencia *(sandhini)*, de conciencia *(samvit)* y de alegría *(hladini)*. La potencia *"alegre"* tiene una parte preponderante en la soteriología vishnuíta y representa la interpretación vishnuíta de la *mudra* budista o de la *çakti* de las escuelas shivaítas, el aspecto femenino de Dios proyectado en el símbolo de Radha y convertido en instrumento de las realizaciones divinas. Ella es dios objetivado: dios es el sujeto; tendidos uno hacia otro por ímpetu de amor que restituye la unidad primigenia.

Cuando el *Bhagavatapurana* y toda la literatura que de allí proviene describen, muchas veces de manera muy verídica, el amor de Radha y Krishna, en presencia misma de los amigos complacidos con ellos *(çakti)*, los devotos vishnuítas leen en estas páginas lascivas el drama del alma humana, que alejada de dios, caída, sola, se enciende de pasión por el amante divino y anhela reunirse con él en el éxtasis del encuentro supremo. Los grandes santos vishnuítas piensan, como Caitanya, hacer realidad en sí mismos este estado de *Radhabhava*, la naturaleza de Radha que consiste en la inefable experiencia de la unión divina. A la mayor parte de los devotos se reserva, por el contrario, el *sakhibhava*, el estado de ánimo de los compañeros, que en la leyenda, facilitan el encuentro divino, hacen de mensajeros entre los dos amantes y asisten a la beatitud

de su encuentro. Esta simbología transporta al celebrante a otro plano, un plano sobre-terrenal, el Vrndavana, el Vrndavana eterno, que ya no es la tierra sagrada cercana a Mathura, sino una esfera celestial, más allá del plano de la dualidad, que también está, como la experiencia suprema del Budismo y del Shivaísmo, por encima del *brahmarandhra*, más allá de la *bhutakoti*, de la cima de la existencia individualizada, el lugar de la identidad, en que se reabsorbe este mundo de la dualidad y se transfigura en el plano del *yoga* amoroso. En el plano de la experiencia la escisión se polariza en los dos aspectos opuestos del varón y la mujer; pero el amor, como la *mudra* en el esoterismo vajrayánico, debe cumplir la reintegración, que a la vez es una sublimación. Cuando el encuentro de los dos aspectos del ser quedara limitado a la esfera de los sentidos, sería, como la caída de la *bodhi*, el flujo del semen, un nuevo descaecimiento más grave; no se requieren satisfacciones personales sino, por el contrario, una sublimación de los estados de ánimo, hasta el éxtasis de la completa fusión espiritual, cuando no hay más un yo y un tú, sino un solo yo. Los sentidos son la muerte, pero la transferencia y sublimación producen la palingenesia, el hombre increado, el hombre eterno. "Se conocen tres clases de hombres: el hombre eterno *(sahaja)*, el hombre increado y el cuerpo del hombre kármico."

Dicha transformación sucede al considerar al varón como goce y a la mujer como beatitud: la relación entre los dos no es *kama*, amor físico, sino *priti* o *prema*, que es sublimación espiritual del

amor. Se hace realidad sustituyendo *(aropa)* la entidad psicofísica del individuo común con su naturaleza divina esencial *(svarupa)*.

"Si uno adora el *svarupa*, entonces obtiene su humana realidad. Si no acontece la substitución, uno cae en el infierno (S. s. 68)".

Es el hombre nuevo que surge del viejo, el acceso al otro plano, más allá de la dualidad, que no obstante se hace realidad después de un peligroso camino en que es fácil la caída en los abismos. Quien allí se adentre sin estar suficientemente preparado, no alcanza la salvación, sino la perdición.

India está sobrepujada por los sentidos: el sol que quema su tierra instila ardores de fuego en su sangre, ese ímpetu vital que se multiplica irrefrenablemente en la inagotable exuberancia de la jungla y a la par que absorbe alimento del deshacerse mismo de las cosas, parece reforzarse frente a la muerte que por todas partes está en acecho. Frente a Kali, la terrible diosa que todo engulle y quebranta, sonríe Durga, gran madre dadora de vida, y una y otra se alternan en el ritmo del mundo como los pasos de Shiva danzante que crean y destruyen el universo.

Desde los inicios de sus intuiciones religiosas, cuando aún no se había cumplido la fusión con el elemento indígena y los invasores arios alababan en los cantos védicos a las imprecisas divinidades atmosféricas, dispensadoras de potencia y de prosperidad terrena, hasta Mohenjodaro, aparecen los ídolos y se documentan los albores del *Yoga*: símbolos fálicos e imágenes de la fecundidad mujeril se alternan

con figuras de deidades monstruosas sentadas en la postura de los ascetas. Por una parte la voluntad de vivir expresada con sus símbolos más crudos, y por otra, las figuras ya apuntando a la renuncia.

Como oprimido por el terrible sentido de la no permanencia de todo lo que deviene, ansioso de encontrar el ser eterno e inmutable más allá del fluir de las formas, el vate upanishádico tomó un sendero que debía llevar muy lejos a los pensadores de India, negó el mundo y dijo, junto con el Buda, que era de materia de dolor y buscó evadirse en la indefinible paz del Nirvana, refluyendo en el Brahman, arrancando sólo la brillante pureza del alma al encadenamiento del complejo psico-físico. Afirmó que el mundo y su psiquis son milagro, juego ilusorio, artificio de dios, y quiso aislarse en la inmóvil, impasible luz incolora de su esencia divina: su individualidad desapareció en ese frío resplandor, o bien se abismó en la inmensidad de Dios, como una gota de agua en el océano. Y para que el mundo no lo distrajese y las pasiones no lo turbaran, y de lo profundo de su psiquis no surgieran imágenes capaces de conmoverlo, con el *Yoga* cerró la puerta de los sentidos, se elevó a la quietud de la contemplación y de este modo concentró el intelecto en el punto de llegada que, al vivir éste, pensó estar inmerso en el Todo. Pero, proponiéndolo así, los maestros indios corrían el riesgo de producir una dolorosa escisión entre intelecto y psiquis: de crear, o espíritus fríos, u hombres inmersos en el caos pavoroso, terrible, de las intuiciones primitivas, que refluyen siempre nuevas, de

la profundidad inexplorada del alma: la ascesis por una parte y por otra la superstición, la renuncia absoluta o la adaptación formal, exterior a la remota purificación; de allí proviene una indefectible resquebrajadura de carácter, la dificultad de alcanzar el equilibrio sobre el que se apoya la vida. La gnosis tántrica, sea budista o shivaíta intentó recomponer la unidad que el ideal ascético amenazaba romper. "En lo profundo del cuerpo yace una serpiente negra y día y noche te muerde y el hombre difícilmente pueda eliminar el empuje de ese Kama." Kama no es el amor, es, genéricamente, toda la vida instintiva, la sed incontrolada de procreación y goce.

La gnosis india se dio cuenta del peligro de negar o extirpar esta parte de nuestro yo y antes que seguir el camino de la renuncia, se preocupó más bien de la transferencia y la sublimación de esa insuprimible propensión.

Ya no se evita a la mujer, como en la disciplina ascética de las escuelas ortodoxas, sino que se convierte en instrumento de salvación; es la otra parte cuyo doloroso desprendimiento sentimos, y de este modo ella crea en nosotros su complemento: psiquis e intelecto, *ying* y *yang* que se acercan nuevamente para reconstruirse en el equilibrio primordial. Aquí no se trata de una cuestión de los sentidos: quien sigue la invitación de los sentidos es *paçu*, rebaño arrastrado fatalmente al camino de su anonadamiento. Pero hay quien renace de la persona en una armonía serena donde la inteligencia lúcida contempla y domina la agitada riqueza de la psiquis.

Los fantasmas antiguos, el recuerdo de un mundo primitivo y lejano, las figuras monstruosas y curiosas de las intuiciones bárbaras y crudas de los primitivos, viven en lo profundo del alma y en vano se intentaría sofocarlas; se volverían a presentar imprevistamente en los umbrales del inconsciente. La gnosis no las niega ni las rechaza, pero, como invitaciones de los sentidos, las lleva hacia caminos más nobles o las transfigura.

Las imágenes representadas en el mandala figurado o supuestas en el cuerpo mandálico conservan a menudo su primitivo aspecto pavoroso, pero no son ya las torvas deidades de la cultura primitiva ávida de sangre y de sacrificios; se tornan símbolos de momentos y fuerzas de la psiquis individual y colectiva, ya no proyectadas fuera del alma como potencias implacables y nocivas, sino reconocidas como datos de la experiencia. Entonces no surgen como fantasmas amenazadores que disgregan y corroen la personalidad, sino que obedecen dócilmente al mandato del celebrante en una serenidad apaciguada sobre la que resplandece la luz de la conciencia readquirida.

Cuando el pintor de la India o el Tibet dibuja un mandala, no obedece a un arbitrio de la fantasía: sigue una tradición precisa que le enseña a representar de una manera especial el drama mismo de su alma. No pinta las imágenes frías de un texto iconográfico, sino que vuelca los fantasmas de su yo profundo y así los conoce, y de este modo se libera. Da forma a un mundo que sentía agitarse dentro de él y ahora lo ve desplegarse delante de

sus ojos, ya no amos invisibles e incontrolables de su propia alma, sino diagrama sereno que le abre el secreto de las cosas y el secreto de sí mismo. Ese enlace de imágenes y su simétrica disposición, ese alternarse de figuras plácidas o amenazadoras, es el libro abierto del mundo y de su espíritu. Donde antes reinaba la noche se ha hecho la luz.

APÉNDICE

Lámina I

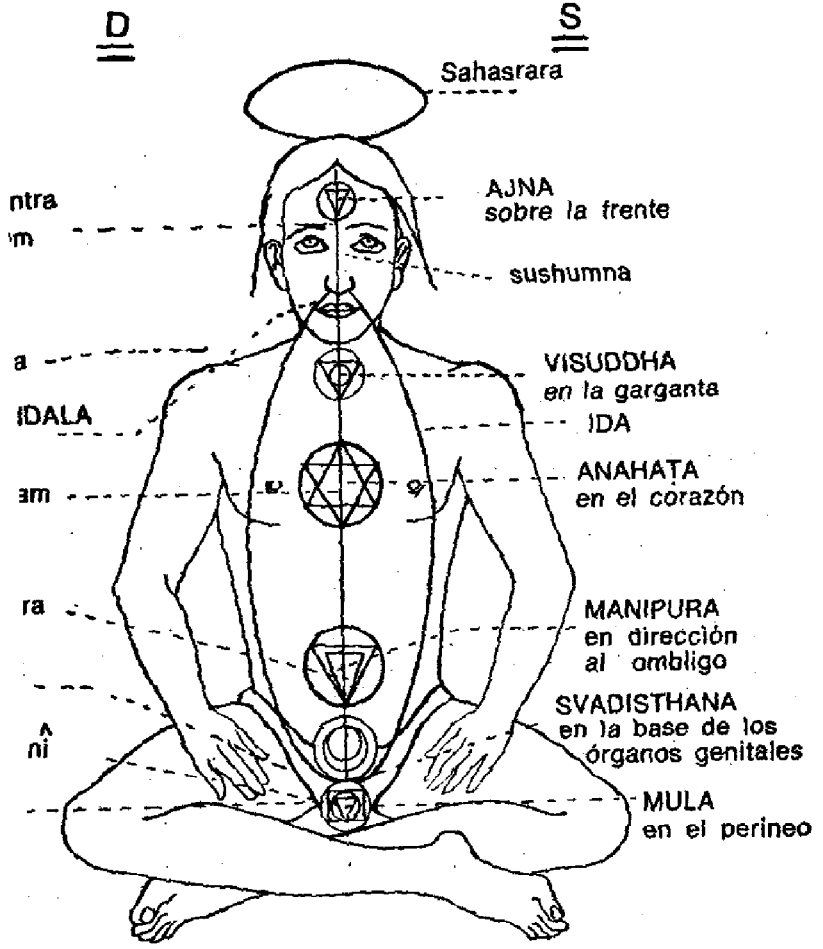
Mandala de Dorgeciano, detentador del Diamante, es decir, de la conciencia luminosa pura y sin manchas como el día, síntesis de todos los Buda porque todos los Buda son fundamentalmente esta misma luminosidad, la conciencia absoluta *(para samvit)*, "el pensamiento brillante por su esencia" *(prabhasvara citta)*.

El cuadrado interno encierra la parte esencial y más secreta del mandala. En la figura se despliegan como hojas de un místico loto las cinco familias, momento inicial de la dicotomía cósmica. En algunos mandala este lugar es ocupado por dos triángulos llamados "La Fuente de la ley" *(chos abyung, dharmodaya)*. La Ley, naturalmente, es entendida como el absoluto y a la vez, su revelación, el Verbo identificado con Buda y con la persona del celebrante que es proyectado por la acción litúrgica y la revulsión de los planos al centro ideal del que todo emana, a lo que todo vuelve y en torno al cual todo se desarrolla.

"La Fuente de la Ley" está representada por dos triángulos cruzados que indican el camino de la expansión del uno al todo (punta hacia abajo) y

del retorno o la reintegración (punta hacia arriba). En la simbología de las escuelas Shivaítas o Shakra los dos triángulos serán la potencia *(shakti)* y Shiva. En el centro del loto que circunscriben cruzándose, está el doble diamante "vajra", *adamas*, para indicar el plano indefectible, el absoluto inmutable, la conciencia suprema. El Mandala está dividido en dos ciudades mandálicas, una interna, otra externa, divididas por un espacio intermedio en el cual están colocadas las deidades adorantes, símbolos de la luz aprisionada en la psiquis y que despierta el conocimiento primordial.

Las cinco bandas que delimitan dicho cuadrado interno determinan el *templum*, la ciudad sagrada, la proyección al otro plano que circunscribe y encierra el mysterium magnum.



Las cuatro puertas o puntos de acceso al plano anteriormente dicho, sobrepasadas por complejas estructuras hechas sobre el modelo de las puertas de los palacios reales, se abren a los cuatro lados.

En el espacio entre el susodicho cuadrado y el primer cerco interno se ven distintos ornamentos, parasoles, vasos, estandartes, símbolos de los utensilios empleados en las ceremonias litúrgicas, ofrendas volcadas para honrar los lugares sagrados; señal de la superficie divina, territorio del *sacer*, la sede del Rey.

El primer cerco está constituido por una vuelta de hojas de loto volcadas al exterior para indicar al celebrante la asequibilidad del secreto. Sigue el cinturón de diamantes, límite entre el mundo del devenir, el descendimiento, y el momento inicial del retorno, o reintegración. Afuera está el cerco de fuego, la gnosis que destruye la ignorancia.

Lámina II

Mandala de Samvara en el templo de los mandala de Toling, Tibet occidental. El templo de los mandala de tres planos era reservado para las iniciaciones y el otorgamiento de bautismos, cuando el neófito era puesto por el maestro delante de los mandala de los distintos ciclos esotéricos en los que debía ser iniciado.

En el centro está representado el dios acoplado con la paredra, a los cuatro lados las otras cuatro deidades que componen la péntada, la primera escisión. Entre figura y figura, en correspondencia con

los planos intermedios, se alternan cuatro copas hechas con cajas craneanas: están colmadas de sangre, como símbolo de la beatitud suprema que se experimenta cuando acaece el retorno, cuando es detenido el flujo de las potencias creativas, el desintegrarse en el mundo de la naturaleza y la psiquis, y la conciencia ha readquirido su unidad primordial. En los tres círculos concéntricos que siguen están colocadas deidades que representan $8 + 8 + 8 = 24$ héroes, las emanaciones del dios que presiden su expandirse infinito, la misteriosa presencia de la conciencia de todos los planos del ser. En los cuatro ángulos y en las cuatro puertas, los ocho protectores de los puntos cardinales, el amparo de la conciencia de la posible desintegración. En el cinturón las dieciséis ciencias, la multiforme eterna adoración, la beatitud que es señal de la reconquistada libertad.

Lámina III

Este mandala que encierra en síntesis gráfica la difícil misteriosofía de la escuela Shiakta, está construido según un esquema que la literatura mística, por ejemplo, la Saundarya-lahari, célebre poema del esoterismo hindú, escrito según la tradición por uno de los máximos pensadores de la India, describe en forma expresamente enigmática.

"Los ángulos que constituyen su sede están limitados a cuarenta y cuatro, a saber: las nueve naturalezas fundamentales, vale decir, los cuatro Srikantha y las cinco damiselas de Shiva, separadas de Sambu, junto con el loto de ocho pétalos, el loto

de dieciséis pétalos, los tres cercos y las tres líneas." Las "nueve naturalezas fundamentales" corresponden a las puntas de los triángulos cuya base fue trazada paralela al diámetro del mandala. Están para indicar el paradigma del manifestarse de la dualidad en la unidad; el proceso y modo de la diferenciación: por tanto son llamadas las "nueve matrices" y corresponden a los nueve elementos que constituyen el microcosmo, a saber: las "cinco damiselas" de Shiva, piel, sangre, carne, grasa, huesos, emanados de la Potencia; "los cuatro Srikantha" (Srikantha es epíteto de Shiva) en el macrocosmo médula, semen, energía vital y psiquis, emanados de Shiva; de la misma manera los cinco elementos materiales: tierra - solidez, agua - fluidez, fuego - calor, aire - movimiento, éter - espacio; los cinco elementos sutiles: olfato - tierra al estado sutil, gusto - agua al estado sutil, forma - fuego al estado sutil, tacto - aire al estado sutil, sonido - éter; cinco órganos de percepción: oído, tacto, vista, gusto, olfato; cinco órganos de acción: palabra, manos y pies, órgano de evacuación, órgano de generación, intelecto; que resumen y reaccionan a las impresiones de los sentidos. Por fin vienen: Maya, energía creadora ilimitada, la libertad máyica, que obrando en Shiva hace pensar al existente como diferente de él, luego la intuición pura por la que Shiva se identifica con el existente pensando: "yo soy éste", luego Mahesvara el ser universal y por último Sadavisa, el ser recogido en sí, es decir, las cuatro manifestaciones sucesivas de Shiva descaecido de su primordial brillantez y enumeradas en línea ascendente comenzando por

lo bajo, por los aspectos más torpes hasta llegar a la forma inicial de Shiva. Por tanto, en los nueve triángulos está expresado el juego de la expansión divina, el proceso del uno a lo múltiple, la turbación en el no yo. En el centro Sambu es el punto potencial origen de todo. Las tres líneas contienen las dos filas de hojas de loto, respectivamente, con ocho pétalos en la rueda externa y con dieciséis pétalos en la interna: anteriormente se ha hablado del significado del loto. Colocando sobre distintos pétalos y sobre los ángulos las letras del alfabeto correspondientes a las distintas Potencias, cada una indicada con el nombre de una diosa, se obtiene una expresión visible pero asimismo simbólica del complejo psico-físico y del cambio al retorno. Por tanto, el mandala es considerado como el sacrificio externo por cuanto necesita de tales paradigmas visibles, de dibujos y de letras, pero a dicha visión mandálica se superpone en un segundo momento el sacrificio interior, la transposición del mandala al cuerpo del iniciado, identificado místicamente con Shiva, la conciencia suprema que en él mismo está misteriosamente presente.

"Tú en el loto de mil pétalos te unes en seguida con tu esposo, después de haber purificado todo el camino de la familia de las Potencias, la tierra en la base fundamental (Muladhara), el agua en la ciudad enjoyada (manipura), el fuego en su propia sede (Svadisthana), el aire en el corazón (Anahata), el éter arriba (en la rueda de la pureza, Visuddhi) y el intelecto en la rueda del mandato (Ajna, entre los dos ojos)."

"Después de haber esparcido en la expansión cósmica las corrientes de ambrosía emanadas de tus pies, tú (descendiendo) de las resplandecientes mansiones lunares (la conciencia objetivada), retomas tu propia posición y tomas el aspecto de una serpiente arrollada en tres espiras y medio dormida en la cavidad del agujero de la potencia (Kulakunda)." En estos dos versos está expuesta lo que los místicos de India llaman la escala del secreto de Kundalini, la conciencia pura nacida en nosotros, que, respecto al macrocosmo, es llamada Tripurasundri, "la bella de las tres ciudades"; y kundalini en el microcosmo. El yoghin, con el arte de la respiración y el conocimiento místico, produce su despertar y progresivo ascenso a través de las ruedas o centros psíquicos. Los centros se disuelven penetrados por su luminosidad y con ellos, en el plano paralelo del macrocosmo, son eliminados los cinco elementos de que están constituidas las cosas: en nuestra persona, sustituyéndose la equivalencia material por la simbología psíquica, la progresiva ascensión de lo confuso y oscurecido a lo puro y claro, termina cuando kundalini, que ha superado las cinco ruedas, como dice el verso, el haz de las Potencias, sube al Sricakra, al loto de los mil pétalos en que la Potencia divina, por virtud de la que Shiva crea y se multiplica en el Todo, se reúne en la beatitud de la comunión primordial con Shiva; en ese momento el meditante disuelve su psiquis reposando en la beatitud del nirvana, el nirvana en vida, que dura hasta que acierte a mantener a kundalini unida a Shiva. Puesto que el estado de reintegración no puede durar eter-

namente, apenas se sale de él comienza el proceso descendente, el descaecer en el tiempo y en el espacio, el resquebrajarse en el complejo psico-físico, el transmutarse en materialidad. Entonces kundalini penetra por sí las ruedas que vuelven a formarse, por lo cual el verso antes citado dice que infunde la ambrosía en la expansión cósmica, en el haz de las Potencias que se identifican con el cuerpo asimilado al macrocosmo. Los muchos millones de canales que lo atraviesan y alimentan la vida equivalen, en la homología macrocósmica, al desplegarse del Universo, al Todo. Cumplido el descendimiento y por tanto reproducido el proceso creativo, kundalini se une a la rueda de la base y allí permanece arrollada sobre sí misma y se adormece, yaciendo en el pericarpio del loto de cuatro pétalos en el centro de la misma rueda. Así vuelven a aparecer el macro y el microcosmo. Con este ejercicio repetido, descripto y guiado en sus distintos momentos por el yoga, el meditante puede unificarse con la Potencia que todo lo mueve, de la que todo brota y a la que todo vuelve.

"Cuando uno está deseoso de alabarte con estas palabras: 'oh Bhavani, puedas tú dirigir una mirada de compasión a mí, tu siervo', dice (interpretando las palabras del sánscrito de otro modo) 'pueda yo ser ti', en ese momento tú le concedes la mismidad contigo mismo, en estado que es resplandeciente por la luz reflejada por las diademas de los dioses que se inclinan frente a él." Así se alcanza la identidad absoluta, la Potencia, la Suprema conciencia, que trasciende todas las posibles manifestaciones

divinas: no sólo las que sean ilusorias —pues todo aquello a lo que la psiquis humana da vida, las ideas en las que cree el hombre, y por tal razón permanecen a menudo activas y fecundas en la tierra, causa de bien y de mal obrado o padecido, son verdaderas y reales: pero son formas no definitivas, en el sentido que la Potencia suprema a todas las sobrepasa, y como de ella sacan origen y forma, sólo el conocimiento de la suprema realidad elimina y supera todo. El misterioso sacrificio de kundalini, que reproduce, por voluntad consciente del iniciado, el eterno juego de las fuerzas que la libre necesidad de dios urge a producir, la multiforme infinidad de las cosas y de las criaturas, el tiempo y el espacio, las ideas y los fantasmas, arranca al celebrante de la desintegración de la vida, lo ayuda a salir del abismo en que lo ha precipitado maya y a encontrar en la luz de la Potencia su yo misterioso; como dicen los vates de los Upanishads: *Tat tvam así*: tú eres ése. O bien, como declaran explícitamente los maestros Shivaítas: "En lo tocante al dios supremo que es pura iluminación, atma ¿qué medio es necesario (para llegar a él)? No hay que alcanzar su presencia porque está eternamente y en cada uno, no el conocimiento porque es por sí mismo iluminante; no hay que remover obstáculos, porque no hay obstáculos; no es posible entrar en él porque no hay quien pueda entrar en él como distinto de él. ¿Qué medio puede ser ya que es lógicamente imposible admitir que ese medio existe separado de él? Porque todo el universo es una realidad única, que es sólo conciencia, que no está

escindida por el tiempo, no está delimitada por el espacio, no está constreñida por las limitaciones, no está circunscripta por ninguna forma, no es explicable con palabras, no es declarada por ningún conocimiento y adopta por propia voluntad sus propios atributos superrelacionados. La realidad es conocimiento autónomo, y (la realidad) soy yo y en ella (es decir) en mí mismo está reflejado todo. Por tanto en aquel que discierne sólidamente se determina una inmersión eterna en la conciencia divina que sucede inmediatamente y para esa persona no hay necesidad de fórmulas rituales, ofrendas, meditaciones, liturgias y otras prescripciones similares".
(Tantrasara de Abhinavavagupta.)

Lámina IV

Algunos cristales chinos, conocidos como cristales T L V, a causa de algunos dibujos a los que adornan y que recuerdan las letras T L V mayúsculas, han sido considerados relojes de sol: de hecho son, por el contrario, esquemas mandálicos del universo: cielo redondo, estrella polar, *axis mundi* en el centro, tierra cuadrada: cuatro puertas del Chungkuo, de la China, o del palacio del rey adecuadas al *axis mundi*. La representación gráfica de tales esquemas del universo sirven, sin embargo, a un fin mágico, al retorno, a la unificación con el punto central de la que procede apenas hecha realidad la omnipotencia de quien la ha conseguido. Identificación con el centro es unidad con el Tao, primer principio y motor supremo de las cosas (Karlgren, Early Chine-

se Mirror Inscriptions, p. 31 - Bulletin of the Museum of the Far Eastern Antiquities, Stockholm, 1934). "Puedan —dice la inscripción que se lee en uno de estos cristales— vuestros ocho hijos y nueve sobrinos controlar el centro", es decir, unificarse con el motor supremo, fuente de la inmortalidad y taumatúrgica potencia. Nueve son los hijos porque nueve es número perfecto; especificando: cuatro hembras número par, *yin*, principio femenino, luna, y cinco machos, número impar, *yang*, principio masculino sol (cfr. Karlgren, p. 43). En otra parte, ibíd., p. 29, dice: "Subid a la (montaña) T'ai shan, mirad a los hombres divinos: comen esencia de jade: beben de la fuente límpida: han obtenido los caminos del cielo: todas las cosas están en su estado natural: uncen al Dragón sin cuernos a su carro: montan las nubes que navegan (en el cielo) : que podais tener dignidad y estudios: que podais defender a vuestros hijos y sobrinos".

INDICE

Pág.

Prefacio 7

Capítulo I

Bases doctrinales del mandala 11

Capítulo II

El mandala como medio de reincorporación . . 33

Capítulo III

Simbolismo de las partes del mandala 69

Capítulo IV

La literatura del mandala 113

Capítulo V

El mandala en el propio cuerpo 139

Apéndice

Lámina I 171

Lámina II 174

Lámina III 175

Lámina IV 181

Este libro se terminó de imprimir el 20 de julio de 1978 en los *Talleres* "El Gráfico / Impresores", Nicaragua 4462, Bs. As.